https://issuu.com/mirlop/docs/mujeres_mayas_antiguedad_noviembre_2011

https://www.academia.edu/1633946/Las_mujeres_mayas_en_la_antig%C3%BCedad

https://ceam.mx/images/stories/mujeres_mayas.pdf

https://www.academia.edu/2049596/Las_j%C3%B3venes_oradoras._Participaci%C3%B3n_de_la_mujer_en_la_religi%C3%B3n_maya

María J. Rodríguez-Shadow
Miriam López Hernández
editoras

See: Books: Gender in Mexico - Lopez 2011, pp 1 - 281
Books: Gender in Mexico - Lopez 2011x, pp 1 - 36

LAS MUJERES MAYAS EN LA ANTIGÜEDAD

CENTRO DE ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA DE LA MUJER

María J. Rodríguez-Shadow
Miriam López Hernández
editoras

LAS MUJERES MAYAS EN LA ANTIGÜEDAD

CENTRO DE ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA DE LA MUJER
2011

Los artículos que conforman este libro fueron sometidos a un proceso de dictamen bajo la modalidad de doble ciego realizado por pares expertos en la materia.

Primera edición: noviembre 2011
DR © CENTRO DE ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA DE LA MUJER
Av. Centenario 283, edificio H22, entrada 3, departamento 1
Lomas de Plateros, Álvaro Obregón, C. P. 01480
México, D.F.
www.ceam.mx
Diseño e ilustración de portada: Miriam López Hernández
Hecho en México
ISBN 978-607-00-4649-0

ÍNDICE

INVESTIGACIONES SOBRE LAS MUJERES MAYAS ANTIGUAS: AVANCES Y DESAFÍOS 5
María J. Rodríguez-Shadow, Miriam López Hernández

ANCIANAS MAYAS PREHISPÁNICAS ¿QUIÉNES SON Y CÓMO SE LAS REPRESENTA?
Rocío García Valgañón 15

LAS JÓVENES ORADORAS: PARTICIPACIÓN DE LA MUJER PREHISPÁNICA EN LA RELIGIÓN MAYA
Miriam Judith Gallegos Gómora 41

MUJER Y PODER EN EL CLÁSICO MAYA. ENTRE REALIDAD HISTÓRICA Y FICCIÓN ANTROPOLÓGICA
Marcos Noé Pool Cab 71

GÉNERO, AGRICULTURA Y ASENTAMIENTO ENTRE LOS MAYAS DEL PERIODO CLÁSICO
Héctor Hernández Álvarez, Gastón Medina Midence 91

LAS MUJERES EN LOS TEXTOS DEL MAYA CLÁSICO
Kathryn Josserand 107

LA EVALUACIÓN SOCIAL DE LAS MUJERES EN LA SOCIEDAD AZTECA Y MAYA PREHISPÁNICA: PRESTIGIO, PODER POLÍTICO Y PRODUCCIÓN
Julia A. Hendon 139

EDAD Y GÉNERO EN EL *POPOL VUH*
Beatriz Barba Ahuatzin 159

LAS MUJERES EN LA ANTIGUA CULTURA MAYA
María J. Rodríguez-Shadow 209

REPRESENTACIONES DE VIDA Y MUERTE EN TORNO A LA MENSTRUACIÓN ENTRE LOS MAYAS Y OTROS GRUPOS MESOAMERICANOS
Miriam López Hernández 231

ACERCA DE LAS AUTORAS Y AUTORES 251

INVESTIGACIONES SOBRE LAS MUJERES MAYAS ANTIGUAS: AVANCES Y DESAFÍOS

María J. Rodríguez-Shadow
Miriam López Hernández

Desde que se inició el interés por el estudio de las mujeres mayas en la Arqueología ya han transcurrido más de dos décadas. Ahora, este tema se perfila como una cuestión, no sólo legítima y valiosa por sí misma, sino sumamente interesante, que ha llamado la atención de los especialistas de otros campos, de escritores amateurs, así como la de un grupo muy amplio de fascinados lectores.

En este sentido, y respondiendo a la demanda, tanto de la dinámica interna de nuestra disciplina, como a las exigencias de una sociedad ávida de obras que develen las incógnitas de nuestras predecesoras, se han producido numerosas publicaciones que han llamado poderosamente la atención, ya sean textos de ficción literaria (Obregón, 2009a; 2009b), pesquisas de carácter periodístico (Malvido, 2006); o textos de investigación académica (López Hernández, *en prensa*; Hernández y Pool, 2010).

Como puede observarse, el tema de las mujeres mayas genera una intensa curiosidad en un público muy amplio y por ello mismo, alienta a los especialistas a encausar sus esfuerzos para producir obras bien documentadas en las que se examinen aspectos ignorados, o que den a conocer los hallazgos que se producen durante el proceso de las investigaciones arqueológicas, análisis bibliográficos o el estudio de las fuentes documentales (por ejemplo, Gallegos y Hendon, *en prensa*).

Empero, como nuestras labores de investigación se efectúan en el contexto de la globalización es necesario que los resultados de nuestro trabajo se difundan en los medios a los que usualmente las personas recurren cuando buscan información sobre un tema determinado. Por esta y otras razones hemos decidido que –independientemente de que esta obra se publique en otros formatos- debe estar disponible en internet.

Entonces, esta colección de ensayos debe considerarse como un esfuerzo que han llevado a cabo un grupo de especialistas por dar a conocer los frutos de su trabajo académico a un público amplio, de la misma manera que hemos hecho con la colección de ensayos sobre *Género y sexualidad* (*véase* López Hernández y Rodríguez-Shadow, 2011).

En esta compilación, por lo tanto, se exponen las labores de muchos científicos que, interesados en la temática de las mujeres en las sociedades antiguas en México, enfocaron sus energías en dilucidar, a partir de diversos marcos teóricos, distintas metodologías y diferentes ejes temáticos, la forma en la que las mujeres definieron sus espacios sociales y sus quehaceres en los contextos económicos y culturales de diversas entidades políticas mayas en la antigüedad.

Nuestro interés en dar a conocer estas investigaciones tiene como fin ampliar los horizontes de conocimiento de aspectos poco tratados de la cultura maya. En esta antología se reúnen nueve trabajos de estudiosos de la cultura maya en los que se abordan distintos ámbitos, unidades políticas y periodos históricos con el propósito de ofrecer una muestra del amplio y complejo panorama social en el que se desarrollaba la vida de las mujeres.

El primer tema que se trata aquí, el de la vejez, es una cuestión que ha sido poco estudiada debido, quizá, a que en el México antiguo las poblaciones morían jóvenes a consecuencia de la guerra, el desgaste laboral, las enfermedades y otros factores; por ello, los datos disponibles son raros. Sin embargo, en esta antología se logró reunir dos investigaciones sobre esta temática: el de Beatriz Barba Ahuatzin que lo desarrolla de manera magistral a través de un análisis comparativo entre una fuente documental y el registro arqueológico, y el que proviene de la indagación meticulosa de Rocío García Valgañón.

En este trabajo titulado “Ancianas mayas prehispánicas ¿quiénes son y cómo se las representa?”, Rocío García analiza el papel de las ancianas mayas a través de cuatro tipos de soportes representativos: figurillas tipo Jaina, vasos cerámicos pintados, escultura monumental y códices. La mayoría de las representaciones pictóricas que García Valgañón investigó datan del Clásico Tardío, debido a que son más abundantes pese a que se tratan de soportes que provienen de un ámbito elitista y privado; mientras que las imágenes que se derivan de la escultura monumental tienden a ser más escasas, aunque ambas son de compleja interpretación.

A partir del análisis de las imágenes femeninas en los materiales arqueológicos ya señalados la estudiosa detecta una percepción androcéntrica y limitada de las mujeres en general, y de las ancianas en particular; pero, también infiere que las mujeres en su vejez desempeñaron un papel destacado, en especial quienes mostraban aspectos masculinos y quienes ratificaban el poder de los varones.

Una hipótesis que ha resultado muy popular entre los estudiosos de la realidad social del México antiguo es que la esfera de lo religioso tenía una importancia capital y que las ideologías de este tipo dominaban la vida cotidiana de los sujetos sociales.

Tomando como base la premisa de que los aspectos religiosos tuvieron mucha importancia en las culturas de ese periodo histórico, puede suponerse que el estudio de los roles y la participación de las mujeres en este tipo de ceremonias podría ofrecer pistas para conocer su relevancia social. En este contexto se comprende la importancia del análisis que nos ofrece Miriam Judith Gallegos Gómora. Esta destacada arqueóloga plantea, a partir de su amplia experiencia con los materiales arqueológicos que provienen del estado de Tabasco y sus vastos conocimientos de las fuentes documentales, que las mujeres intervenían en los rituales religiosos en un ambiente en el que la elite sacerdotal era predominantemente masculina.

Su estudio, "Las jóvenes oradoras: participación de la mujer prehispánica en la religión maya", constituye un interesante contrapunto con la investigación de Rocío García puesto que se enfocan en poblaciones femeninas que se distinguen por su grupo de edad. Tradicionalmente, como lo señala Gallegos Gómora, los estudios abocados a delinear la función del género femenino en la antigua sociedad maya, habían sido pocos. Sin embargo, este panorama está cambiando.

El capítulo de la autoría de Miriam Judith Gallegos, inicia con un examen muy crítico de los documentos etnohistóricos legados por los cronistas europeos, generalmente religiosos, con la meta de explorar los papeles sociales que, según los frailes, desempeñaban las mujeres de los pueblos mayas con los que convivieron. Como un complemento necesario y de mucha utilidad analiza los datos que provienen del registro arqueológico sobre los roles y las características de las mujeres que habitaban en los pueblos situados en o cerca de la costa del Golfo de México. Su propósito, como lo señala en el título de su ensayo, es indagar la intervención de las mujeres en diferentes espacios de esta región (tanto al interior de la unidad doméstica como en la comunidad), averiguar las normas que debían respetar y, en especial, en cuáles actividades del ámbito ceremonial les era permitido participar de acuerdo a las fuentes y los contextos arqueológicos, los cuales señalan que la esfera de la ritualidad era un espacio de dominio masculino.

Como resultará claro para quienquiera que lea todos los ensayos compilados en esta obra no existe un consenso en torno a la posición social que las mujeres detentaban en las diferentes comunidades mayas en distintos periodos históricos. Es digno de destacarse que, aunque todas las investigadoras analizan a las mujeres que habitaban la región bajo estudio, no todas llegan a las mismas conclusiones. Esto se debe, sobre todo a que los ámbitos sociales bajo escrutinio son distintos, o se refieren a diferentes estratos sociales o emplean marcos teóricos disímiles.

Por estas razones, aunque Rocío García y Miriam Judith Gallegos plantean que las mujeres mayas vivían en culturas en las que se privilegiaba lo masculino, el ensayo que presenta Marcos Noé Pool Cab, que trata el tema de

"Mujer y poder en el Clásico maya. Entre realidad histórica y ficción antropológica" llegará a conclusiones distintas. Este arqueólogo, que se ha distinguido por ser uno de los pocos investigadores varones que se interesan por estos asuntos, ofrece una serie de reflexiones teóricas vinculadas a la manera en la que se han interpretado los datos procedentes del registro arqueológico y explica el por qué de su postura. En sus planteamientos no se encuentra solo. Es una corriente de pensamiento que ha tenido un peso considerable en el marco de los estudios mayas. Se trata de una propuesta original que debe ser considerada con toda la importancia que tiene.

Marcos Noé Pool Cab está de acuerdo en que, en apariencia, los datos que pueden ser inferidos del análisis de los materiales arqueológicos procedentes de las excavaciones llevadas a cabo por los y las especialistas sugieren que el poder político se encontraba en manos exclusivamente masculinas, reconoce asimismo que las interpretaciones que se han llevado a cabo a partir de las inscripciones jeroglíficas e iconográficas parecen apoyar esta idea. Empero, hay evidencia –y en esto los ensayos de Josserand y Hendon contribuyen a sustentar su propuesta- de que en determinados momentos y en lugares específicos las mujeres parecen detentar posiciones de poder semejantes a los varones. Pese a esto, el arqueólogo Pool Cab señala que, en términos generales, eran los hombres quienes desempeñaban el papel de autoridad política máxima.

Aunque el panorama se muestra muy complejo, Pool Cab plantea que existen problemas tanto ontológicos como epistemológicos, en la forma de entender las relaciones y juegos de poder entre ambos géneros. Por ello, se aboca a analizar el rol político de las mujeres durante el periodo Clásico, reflexionando entre los dos modelos de explicación que han sido utilizados en el área maya para entender las estructuras sociales y políticas: el sistema de linajes y el modelo de casa. Desde su punto de vista, los patrones de análisis desempeñan un papel crucial que permite arribar a unas inferencias más adecuadas sobre la realidad bajo estudio.

Por otra parte, los arqueólogos Héctor Hernández Álvarez y Gastón Medina Midence ofrecen su disertación sobre "Género, agricultura y asentamiento entre los mayas del periodo Clásico". En este ensayo discuten dos modelos teóricos que han sido empleados para analizar las actividades domésticas y su organización por género, y la relación que se establece entre este tipo de actividades y la agricultura como medio de subsistencia fundamental. Ellos argumentan que la mayoría de los estudios que se enfocan en el examen de la división sexual del trabajo en la agricultura se apoyan en la hipótesis de Boserup, que plantea que las labores agrícolas son desarrolladas predominantemente por los hombres en sociedades con alta población y un régimen intensivo en la agricultura. Aunque cuando ocurre de otra manera, la agricultura puede llegar a ser un trabajo femenino.

En este estudio que se genera a partir de dos análisis independientes, uno basado en la colección de artefactos líticos asociados con áreas agrícolas y otro apoyado en conjuntos domésticos y agrícolas, los autores, llevan a cabo un planteamiento distinto al de Boserup. Aquí muestran que el trabajo coordinado que involucraba múltiples géneros, adultos y niños, grupos domésticos o quizás comunidades enteras podía desempeñar un papel crítico en las labores agrícolas por género en los asentamientos.

Kathryn Josserand, por su lado, aportó un magnífico trabajo que denominó “Las mujeres en los textos del maya Clásico”. Su disertación tiene como propósito aportar una serie de datos vinculados con el acalorado debate que existe en torno a la condición social de las mujeres en la civilización maya. En su artículo plantea que las mujeres de la elite intervinieron hábilmente en la edificación y el control de las alianzas y vínculos que beneficiaban a su grupo familiar y en la creación de situaciones ventajosas para ellas y sus descendientes, enfatiza su activa participación en el control y la transferencia hereditaria del poder político. Igualmente, indica que las mujeres compartieron con sus esposos, en una estructura de complementariedad, ceremonias y rituales religiosos. Para apoyar su propuesta cita numerosos ejemplos de mujeres que tuvieron a su cargo el máximo poder político.

Las colectividades en el México antiguo eran sociedades complejas formadas por grupos en pugnas de diversos tipos a los cuales se encontraban articuladas las mujeres. El carácter estratificado de esas poblaciones ha sido un dato presente en los estudios de los especialistas desde hace mucho tiempo, pese a todo, en muy pocas ocasiones se hace una alusión explícita al tema. En este contexto, resulta muy loable que Julia Hendon lo subraye en su capítulo titulado “La evaluación social de las mujeres en la sociedad azteca y maya prehispánica: prestigio, poder político y producción”.

En este ensayo, la autora explora los procesos de valoración social en el mundo azteca y maya. Allí argumenta que las mujeres en estas sociedades no pueden ser tratadas como un grupo único e indiferenciado, sino que deberían ser vistas como miembros de numerosos grupos sociales. La atinada elección de enfocarse en el rango social como un elemento que atraviesa el género, le permite observar la capacidad de las mujeres de elite para competir por la acumulación y el despliegue de prestigio a través del ejercicio de la autoridad política. En su estudio también considera el rol de las mujeres en la producción textil y cómo esta actividad puede haber creado una estructura de prestigio para las mujeres nobles y comunes separada de, pero paralela a, aquellas disponibles a los hombres.

Las formas de organización social elementales como la edad y el género en el grupo quiché pueden observarse a través de las páginas del *Popol Vuh*, su libro sagrado. Beatriz Barba Ahuatzin se propuso en “Edad y género en el *Popol Vuh*” llevar a cabo esta indagación tomando en cuenta también los datos

provenientes del registro arqueológico. En su investigación plantea que la mayoría de las escenas de la primera y segunda parte del libro, y algunas de la tercera y cuarta partes, pueden observarse en las estelas de Izapa, sitio arqueológico olmeca-maya ubicado casi en la frontera con Guatemala, en las orillas del río Izapa, en el estado de Chiapas. Se trata de un interesante análisis en el que examina las relaciones entre los géneros y el significado de la edad.

Allí muestra que los cuatro héroes son cazadores, actividad emblemática de la masculinidad. Los hombres aparecen en ese texto sagrado como los principales creadores, deidades celestes, terrestres y del inframundo, son gobernantes, sacerdotes, jefes de familia y el centro mismo de la sociedad quiché desde el principio. Durante la creación, las deidades sólo se preocupan por formar al ser humano y ya que lo perfeccionan, cuando consiguen hacerlo con maíz, entonces les dan mujeres de cierto rango para que procreen, de ese modo, ellas sólo tienen la finalidad de acompañarlos, servirlos y reproducirse.

Barba Ahuatzin sostiene que, en términos generales, la estructura sagrada del libro descansa en la línea masculina. En la siguiente parte de la obra, las mujeres mantienen un lugar secundario, se produce una supeditación total a su pareja y sólo son mencionadas con nombres genéricos, casi impersonales, su función es la reproducción de la estirpe de grandes señores y cuando son mencionadas en pasajes épicos se describe su desempeño y su papel en una trampa sexual o matrimonio de conveniencia.

La conclusión a la que arriba la autora es que el sexo masculino en el grupo quiché tuvo importancia en su infancia, adolescencia, vida madura, vejez y muerte, mientras que el sexo femenino sólo fue considerado en la vejez, en el papel de abuela, como juez y parte de los dramas familiares y en este sentido, pueden encontrase coincidencias con el análisis de García Valgañón. En este ensayo Beatriz Barba amplía y profundiza pesquisas que anteriormente había realizado en torno a esta cuestión que tiene múltiples ángulos y niveles de análisis (Barba, 2002; 2009).

El penúltimo ensayo de esta colección aborda el tema de “Las mujeres en la antigua cultura maya”, escrito por María J. Rodríguez-Shadow. Se trata de un recuento sucinto de las particularidades de la antigua sociedad maya, las cuales la autora emplea para contextualizar el papel desempeñado por las mujeres. El propósito manifiesto es destacar los datos derivados del registro arqueológico que apuntala su planteamiento de que en el periodo Clásico ya estaba muy consolidada una ordenación asimétrica entre los géneros, tanto en el grupo que pertenecía a la nobleza, como en la población tributaria. Hipótesis que contradice el pensamiento mayoritario de los estudiosos que sostienen que existía una complementariedad estructural entre los géneros.

Su propuesta se funda, de acuerdo con la autora, en la interpretación de los datos que proceden de los hallazgos arqueológicos, en especial, de los estudios de los restos óseos localizados en las tumbas de mujeres nobles, en

las representaciones plásticas producidas por el grupo en el poder y las figurillas de barro elaboradas por la población sometida a tributo.

Al revisar la literatura antropológica producida sobre la menstruación nos percatamos que este interés no tiene más de cincuenta años. En nuestra búsqueda de las investigaciones sobre este tema destacan la compilación de Thomas Buckley y Alma Gotlieb denominada *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation* y la obra de Janice Delaney, Mary Jane Lupton y Emily Toth titulada *The Curse: A Cultural History of Menstruation*.

Resulta sorprendente que nuestra disciplina que tiene como meta el estudio integral de los seres humanos haya mostrado tanto desinterés por un fenómeno que experimenta, al menos, la mitad de la humanidad. Por esta, y otras razones, las labores de indagación de Miriam López Hernández tienen un valor agregado puesto que su estudio se refiere a un asunto que, por considerarlo poco digno de atención, muy pocos colegas varones querrán abordar.

"Representaciones de vida y muerte en torno a la menstruación entre los mayas y otros grupos mesoamericanos" es el nombre de este trabajo. Se trata de un análisis en el que se examinan las construcciones ambivalentes sobre las mujeres durante su periodo menstrual en distintas culturas indígenas. López Hernández expone, de manera general, cómo se concebía dicotómicamente a la sexualidad femenina. Por un lado, se creía que las mujeres poseían la fuerza creadora, pues ellas dominaban todo el fenómeno de la procreación desde la menstruación, embarazo, parto hasta la menopausia; por otro lado, existía la creencia de que las mujeres detentaban una fuerza destructora que dañaba la vida. Dichas representaciones antagónicas resultan claras en las nociones que había sobre la menstruación. Si bien a la sangre catamenial se le atribuía una influencia poderosa sobre la vida; de igual manera, a dicho flujo se le relacionaba estrechamente con la muerte debido al desperdicio que periódicamente se lleva a cabo cuando no hay concepción.

En este mismo sentido, la arqueóloga analiza las creencias en torno a las mujeres, de acuerdo con las cuales éstas perturban el cosmos cada mes, debido a que poseen una peligrosa fuerza sobrenatural que contamina y daña tanto a lo animado y lo inanimado. En el texto, se incluyen datos sobre otros grupos prehispánicos además de los mayas y de indígenas contemporáneos. Al enmarcar esta contribución en el amplio panorama de las investigaciones transculturales sobre el simbolismo y las nociones sobre la menstruación nos otorga una posición privilegiada ya que contribuye, de este modo, a un examen amplio y crítico sobre este fenómeno relevante en la vida de las mujeres, tanto las del pasado como las del presente.

Esta revisión de algunos trabajos sobre el tema de las mujeres mayas, nos ofrece una idea de la extensa labor que se ha llevado a cabo en diversas áreas: teóricas, metodológicas, temáticas, históricas, por mencionar unas

cuantas; sin embargo, ante nosotros se despliega el vasto panorama de los desafíos que debemos enfrentar todavía, uno de ellos, quizá el que implicará las mayores dificultades será alentar el interés por estos temas en los estudiantes de hoy, los profesionales de esta disciplina del futuro, el reto que se nos plantea en este sentido se vislumbra en unas notas que aparecerán muy pronto (*véase* Rodríguez-Shadow, *en prensa*).

Por lo anterior, la meta de las editoras de esta colección de ensayos es ofrecer una obra que muestre la diversidad de ópticas teóricas y elecciones temáticas que existen sobre el fascinante mundo femenino en la antigua cultura maya. Abrigamos la esperanza de que estos ensayos susciten dudas, provoquen preguntas, estimulen el planteamiento de nuevos derroteros de investigación, promuevan otras interrogantes, en breve, que deriven en debates apasionados y controversias académicas que anime a los estudiosos a buscar datos novedosos que fundamenten sus propuestas. Si esto se logra, nuestro esfuerzo habrá obtenido los frutos deseados.

BIBLIOGRAFÍA

Barba Ahuatzin, Beatriz, “The *Popol Vuh* and the Decline of Maya Women’s Status”, en Lowell Gustafson y Amelia Trevelyan (eds.), *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Westport, Bergin and Garvey, 2002, pp. 191-228.

_____, “La abuela quiché”, ponencia presentada en el Simposio *Estudios de Género en el México Antiguo* en 53 ICA, julio, 2009.

Buckley, Thomas y Alma Gotlieb, *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, Berkeley, University of California Press, 1988.

Delaney, Janice, Mary Jane Lupton y Emily Toth, *The Curse: A Cultural History of Menstruation*, Urbana, University of Illinois Press, 1988.

Gallegos Gómora, Miriam Judith y Julia A. Hendon (eds.), *Localidad y globalidad en el mundo maya prehispánico e indígena contemporáneo. Estudios de espacio y género*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, *en prensa*.

Hernández Álvarez, Héctor y Marcos Noé Pool Cab (eds.), *Identidades y cultura material en la región maya*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 2010.

López Hernández, Miriam, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, *en prensa*.

_____ y María J. Rodríguez-Shadow (eds.), *Género y sexualidad en el México Antiguo*, Puebla, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011.

Malvido, Adriana, *La reina roja. El secreto de los mayas de Palenque*, México, Plaza y Janés, 2006.

Obregón Clairín, Claudio, "Murales Mayas de Calakmul y La Señora del Cielo del Norte. Jeroglíficos Descifrados", internet, 2009a, consultado el 20 de noviembre de 2011. http://literaturaymundomaya.blogspot.com/2009/11/murales-mayas-de-calakmul-la-senora-del.html.

_____, "Las reinas mayas. Ensayo histórico", internet, marzo, 2009b, consultado el 20 de noviembre de 2011. http://literaturaymundomaya.blogspot.com/2009/03/las-reinas-mayas_10.html.

Rodríguez-Shadow, María J., *Antropología de las Mujeres,* México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, *en prensa*.

ANCIANAS MAYAS PREHISPÁNICAS ¿QUIÉNES SON Y CÓMO SE LAS REPRESENTA?

Rocío García Valgañón

INTRODUCCIÓN

El tema tratado en estas líneas, el papel de las ancianas a través de la iconografía y desde una perspectiva de género (Rodríguez-Shadow, 2006b), resulta de la observación de que, pese a que las mujeres mayas prehispánicas vivieron subordinadas a los varones, al alcanzar una edad avanzada gozaban de un nuevo estatus; hipótesis que tratará de demostrarse aquí. Dado que esta investigación es parte de una tesis doctoral en curso y la limitación de espacio que supone un capítulo de libro, este no pretende ser exhaustivo ni concluyente.

Para demostrar dicha hipótesis, en primer lugar se identificarán los rasgos distintivos de los ancianos y los obstáculos que se encuentren; seguidamente se analizará su aparición en cada soporte; y, finalmente, se hará un repaso de la evolución de su imagen a lo largo del tiempo para dilucidar cuál fue la percepción que de ellas se tenía y la importancia que se les otorgaba.

IDENTIFICACIÓN

Comienza este análisis identificando a los ancianos en las imágenes. Se les muestra encorvados, con el pelo corto o inexistente, arrugas en el rostro, en torno a la boca, los ojos y la frente, e incluso en el vientre, un par de dientes sobresalientes y el mentón prominente.

En cuanto al atuendo, las mujeres visten una falda o *sarong*, frecuentemente decorada con motivos de bandas verticales, círculos y/o huesos cruzados, que puede o no cubrir los pechos que caen flácidos. Suelen adornase con orejeras circulares, al igual que los varones, y con un tocado en forma de madeja o serpiente enroscada, que las relaciona con la tarea de hilado y tejido y con el ámbito terrestre, nocturno y sobrenatural.

A los ancianos se les asocia con el color rojo y con el fuego, como símbolos de calor y madurez, en oposición a los niños, que eran individuos fríos y tiernos, verdes, estableciendo así paralelismos con la planta de maíz y los ciclos vegetales en general. De aquí podría deducirse también que, mientras que los ancianos son los individuos más sociabilizados y con mayor conocimiento de la cultura del grupo, los niños nacen salvajes, aun asociales,

por lo que necesitan ser domesticados. Y esta es la labor emprendida por los abuelos, pues les une a los niños una relación de cuidado y educación. Son opuestos y representan los dos extremos del ciclo vital pero, a la vez, tienen una apariencia similar, pues a ambos se les muestra calvos, desdentados, arrugados y en relación íntima con las mujeres. Este paralelismo se encuentra igualmente patente en la lengua, pues hay términos, como *mam*, que hacen alusión tanto a abuelos como a nietos (Montgomery, 2002; Feldman, 2000; 2007; Pérez, 1898 en Bolles, 2001).

A los ancianos de ambos sexos también se les asocia con ciertos animales, como el jaguar, por su aspecto nocturno y sobrenatural, además de la serpiente, en el caso de las mujeres; y el mono, el venado y los animales de concha y caparazón (caracoles y tortugas) en el de los varones.

En cuanto a las actividades, mientras que a ellos se les vincula con el gobierno, el sacerdocio, la escritura y la sabiduría; a ellas es con el embarazo, el parto, el cuidado de los niños, la curación y la adivinación, perpetuándose así en la edad avanzada la asociación de unos y otras con la esfera pública y la privada, respectivamente (López Hernández, *en prensa*).

OBSTÁCULOS

Su estudio iconográfico presenta varios obstáculos, como la clasificación del tipo de soporte (en ocasiones las técnicas se mezclan entre sí), la interpretación de la intencionalidad de la obra y la identificación de los personajes. En muchos casos es complejo discernir si se trata de un dios o un mortal, de un personaje concreto o anónimo, de un hombre o una mujer, de un anciano o una persona madura sin más; y, más aún difícil es determinar qué es lo que denominamos anciano. Su definición es compleja, sobre todo cuando está sujeta a diversos factores (biológicos, cronológicos y socioculturales) y aún no existe un acuerdo entre los investigadores al respecto. Por ese motivo, y puesto que este es un estudio iconográfico, aquí se identificará a los ancianos desde un punto de vista sociocultural, como aquellos que muestran varios de los rasgos anteriormente expuestos.

Otro asunto a considerar es que, pese a estos rasgos generales para identificar a los ancianos, la cultura maya está presente durante varios siglos en un área extensa y variada, dando lugar a diversas manifestaciones artísticas que muestran distintos sectores sociales y tipos de ancianos, dependiendo del soporte y de su ámbito de circulación y finalidad. Pero, por lo general, el arte es un medio de comunicación elitista, que plasma los intereses de la clase dirigente y, principalmente, del sector masculino (Rodríguez-Shadow, 2006a). Por este motivo, las figuras más numerosas son las de varones adultos, seguidos por las de ancianos; y, en menor medida, las de mujeres y ancianas.

Curiosamente, a pesar de que gran parte de la población son niños y adolescentes, estos apenas aparecen.

Claro ejemplo de esta (des)proporción poblacional en el arte es el panteón maya, en el que hay multitud de deidades ancianas masculinas, como los dioses B, D, G, L, M, N y P de Schellhas (1967), los Dioses Remeros y los Pauahtunes; una profusión de dioses masculinos que no se corresponde con su proporción real en la sociedad y frente a la cual sólo se conocen un par de diosas ancianas, que podrían ser la misma.

La primera es Ixmucané, la anciana del *Popol Vuh* que participa activamente en la creación junto a su pareja masculina y que dirige su familia como matriarca; pero cuyo prestigio decrece según la sociedad quiché se hace más patriarcal y militarizada. Según Barba (2007; 1996), su presencia se constata igualmente en las estelas de Izapa (*véase* también su artículo en este volumen).

La segunda es la que aparece en los códices como esposa del Dios D o Itzamnaaj y a la que se relaciona con el tejido y la escritura. Su identidad aún no está del todo clara pues los autores siguen difiriendo y le otorgan diversos nombres, aspectos y advocaciones. A fin de aclararnos y diferenciarla de la joven Diosa I, aquí la llamaremos Diosa O, siguiendo la obra más reciente de Cruz Cortés (2005).

Ambas ancianas tienen habilidades y poderes sobrenaturales, como la adivinación, la hechicería y la curación, que las vinculan con la creación y rituales de paso, como el del nacimiento. Pero, a la vez, este carácter sobrenatural es ambivalente y hace que, por su relación con la serpiente y su aspecto felino -garras, orejas y piel moteadas y ojos de jaguar (en forma de glifo *hix*, "jaguar", según Montgomery, *op. cit.),* se las asocie con la guerra, la Luna, la Tierra, lo subterráneo, la noche, la oscuridad, la muerte y la destrucción.

Es complicado diferenciar a estas diosas de las mujeres normales pues, aunque en ocasiones las primeras tienen rasgos feroces, también las segundas pueden mostrarlos en algunas ocasiones. La imagen de unas y otras será analizada en cuatro soportes representativos: las figurillas, los vasos pintados, la escultura monumental y los códices. Pues, aunque existen imágenes de ancianas en otros soportes, como la pintura mural, su presencia es tan limitada y los nuevos hallazgos tan recientes, que serán abordadas en un trabajo posterior.

SOPORTES

a. Figurillas tipo Jaina

Las figurillas de barro tienen una gran difusión social y geográfica durante el Clásico, fundamentalmente Tardío, a lo largo de la costa del Golfo de México

desde el norte de Yucatán hasta Veracruz, pasando por Comalcalco y llegando hasta Jonuta y Palenque a través de los cursos fluviales.

Destacan sobre el resto las de Jaina, que reflejan arquetipos sociales y, también, a aquellos que se salen del patrón, como ancianos, enfermos o personas con alguna particularidad. Las más frecuentes son las de varones guerreros, sacerdotes, gobernantes y cortesanos, que aparecen también como mercaderes y bebedores, cortejando a mujeres, saliendo de flores y caparazones de tortuga, entre otros. La diversidad de figurillas masculinas contrasta con la homogeneidad de las femeninas, representadas de forma pasiva, simplemente posando o sosteniendo niños, animales y objetos tales como abanicos y recipientes (figs. 1, 2, 3).

Muchas de las figurillas de ancianas, al igual que sus precedentes olmecas (fig. 4), cargan sobre sus piernas a niños de edad variable entre los pocos meses y un par de años, algunos de los cuales están en cunas especiales para deformarles el cráneo (figs. 5, 6). Esta relación entre ancianas y niños puede deberse a su papel como abuelas y parteras y al patronazgo de la diosa vieja sobre embarazos y partos.

El caso inverso es el de la pareja formada por un anciano y una mujer joven en pose erótica (fig. 7), que también tiene un precedente olmeca (fig. 8). Según Taube (1990), es una escena de carácter humorístico, lo cual parece congruente con el hecho de que, en ocasiones, el anciano es sustituido por un animal (un mono o un venado, fig. 9). En todo caso, llama la atención que no exista el caso contrario, la pareja formada por una anciana y un hombre joven en la misma pose erótica; posiblemente porque la primera situación era común pero no la segunda.

La imagen intermedia entre las anteriores es la que muestra a una mujer joven con un anciano apoyado sobre su cadera, a modo de bebé (figs. 10, 11), y que puede tener igualmente carácter humorístico, o bien simbolizar el paralelismo que se establece entre ancianos y bebés, y el vínculo de ambos con las féminas (ambos se aferran a los pechos maternos), mencionados anteriormente.

Una figura diferente es la de la anciana en actitud combativa, armada con escudo y un instrumento cilíndrico (y moderno, según Schele, 1997:165, en Miller y Martin, 2004:117) y con rasgos felinos que la identifican como diosa (fig. 12). Recuerda a las parteras nahuas, equiparadas con guerreros en el momento del parto y que defendían el cuerpo de la parturienta si esta moría. Así lo describe Sahagún en el siguiente pasaje, donde narra como el cuerpo de la parturienta muerta era transportado y protegido por su esposo y por “todas las parteras y viejas” en comitiva:

Iban todos con rodelas y espadas y dando voces, como cuando vocean los soldados al tiempo de acometer a los enemigos, y salíanlas al encuentro los mancebos que se llaman *telpopochtin*,

y peleaban con ellas por tomarles el cuerpo de la mujer, y no peleaban como de burla, o como por vía de juego, sino peleaban de veras (Sahagún, 1997:380, en Johansson, 2006:198).

También es comparable al portaespejo de piedra del Clásico Temprano que representa a una anciana sobrenatural de aspecto igualmente fiero y felino (fig. 13), a la que Wagner (2001) identifica como la anciana Diosa O.

b. Vasos pintados

En cuanto a los recipientes, los que aportan mayor información relativa a los ancianos son los vasos pintados, bienes de lujo propiedad de una minoría, que circulan como presentes entre las cortes y sirven de preciado ajuar funerario para la elite durante el periodo Clásico, principalmente Tardío, en el área del Petén (norte de Guatemala y Belice, y sur de Campeche y Quintana Roo).

También en los recipientes cerámicos las imágenes más frecuentes son de varones, entre los que encontramos a un gran número de ancianos, que en muchos casos son ancestros y dioses. Aparecen en escenas palaciegas, gobernando en cortes reales, sobre otros dioses y en el Inframundo, como sacerdotes, patrones de los caminantes y comerciantes, escribas o instructores de jóvenes. También les vemos en escenas rituales, de baile, fumando, administrándose enemas y consumiendo alcohol; y míticas, burlados por el dios conejo, transportando al difunto como Dioses Remeros, acompañando al Dios del Maíz, emergiendo de caracolas o de fauces serpentinas; cortejando a mujeres jóvenes (en forma humana o animal) o bien yaciendo sobre una banca. Imágenes recurrentes que seguramente fueron pasajes míticos entonces reconocibles.

Frente a tal diversidad en cientos de recipientes, tan sólo encontramos cinco vasos con imágenes de ancianas, en los que predomina su función como cuidadora y participante en rituales, principalmente de nacimiento.

El ejemplo más destacado es el Vaso del Nacimiento (fig. 14, K5113), en el que varias ancianas parteras felinas atienden a la parturienta, reciben al niño, lo bañan y participan en los rituales asociados (Taube, 1994).

En otra vasija (fig. 15, K559), hay una escena de nacimiento, en el que una partera también anciana recibe al bebé en forma de conejo. El hecho de que esté sentada sobre una banca, a diferencia de las otras dos mujeres jóvenes, le confiere una especial relevancia.

Lo mismo ocurre en otra imagen (fig. 16, K5451) en la que aparecen varias mujeres, algunas de ellas con niños, junto a guerreros. La única anciana está en el nivel superior, sentada en una banca de piedra en el centro de la escena, con un bebé en el regazo, y frente a la cual se presenta uno de los personajes masculinos principales.

En el siguiente vaso (fig. 17, K6020) aparecen dos mujeres jóvenes sobre un banco, mirando hacia el centro de la escena, donde un individuo

parece vomitar, posiblemente producto de enemas y bebidas rituales. Ante él, una anciana sentada sobre el suelo recibe el vómito sobre una vasija. Pese a no ocupar un sitio sobre la banca, forma parte de la acción central y su posición es muy similar al de las parteras del Vaso de Nacimiento, sentada y con una vasija entre las manos, para recibir el producto del ritual en cada caso (nótese que en la esquina inferior izquierda aparece otra anciana en atuendo y pose similar, semioculta por la columna de glifos).

El último ejemplo es claramente sobrenatural (fig. 18, K501). Una diosa anciana con rasgos de jaguar preside la escena desde un lugar elevado, de forma simétrica a otro personaje relevante, con el que parece estar en igualdad. Mientras que este tiene asociados elementos de escritura, ella porta sobre su espalda instrumentos de sacrificio, todo lo cual la diferencia de la mujer que aparece en un nivel inferior. Y lo mismo ocurre con las demás ancianas, que sobresalen sobre el resto de las mujeres.

c. Escultura monumental

La escultura monumental es parte de la propaganda política emprendida por los gobernantes para sancionar su poder frente al pueblo y la elite, y su mensaje cambia con el tiempo, según las necesidades de cada periodo.

En un primer momento, durante el Preclásico (1200 a.C. -200 d.C.), en la costa pacífica se erigen estelas y altares (Bilbao, El Baúl e Izapa) con ancianos humanos en actos rituales y deidades saliendo de caracolas. Mientras, al norte de Guatemala (Tikal, Uaxactún, El Mirador, Nakbé) y en Belice (Cerros, Lamanai), se decoran las fachadas con enormes mascarones de ancestros y deidades cósmicas de aspecto anciano, como el Dios Solar Terrestre y el Dios Jaguar del Inframundo, para justificar el poder de gobernantes que se erigen como sus descendientes. Esta costumbre continúa en el Clásico Temprano (200-600 d.C.) en el friso de Los Placeres, decorado con enormes relieves de estuco de ancianos.

Durante el Clásico Tardío (600-800 d.C.), y a tenor de la evolución de los Estados en el área maya central, la figura de los gobernantes gana protagonismo (Rodríguez-Shadow, 2004; 2005; 2006a). Según van concentrando el poder sobre sí mismos, su figura se diviniza y se muestra más joven de lo real (según las inscripciones), para ajustarse al arquetipo de juventud y belleza viril vigente (Joyce, 2000). También algunos ancestros son rejuvenecidos, como es el caso del ya maduro gobernante de Palenque, Janaab' Pakal (Tiesler y Cucina, 2004), representado como un joven en su lápida funeraria. Los únicos ancianos que aparecen como tales en el arte monumental son deidades como el Dios L y los Pauahtunes y, excepcionalmente, algunos cautivos, cortesanos y gobernantes en sitios como Palenque, Toniná, Jonuta y Copán.

Durante el Clásico Terminal (800-900 d.C.) los Estados mayas de tierras bajas del sur se colapsan y fragmentan, dando lugar a multitud de pequeños sitios efímeros. Esto se manifiesta artísticamente en la multiplicación de estelas, pero también en el empobrecimiento de su contenido y la pérdida de poder, prestigio y sacralidad por parte de los gobernantes, que ahora deben compartir el espacio propagandístico y dejan ver signos de edad y deterioro. Finalmente, estos centros acaban sucumbiendo.

Sin embargo, para el norte de Yucatán esta es una época de crecimiento, donde se desarrollan los centros Puuc. Aquí vuelven a retratarse deidades ancianas de cuerpo completo o como cabezas antefijas y mascarones esquemáticos y reiterativos en fachadas, columnas y paneles de sitios como Bakná, Kabah, Chichén Itzá y Uxmal.

A este periodo de cambios le sigue el Posclásico (900-s. XVI d.C.), que se caracteriza por la disgregación del poder y del territorio yucateco en pequeñas unidades locales, regidas por el belicismo y el comercio. Por este motivo, la temática de la escultura monumental del momento es mayormente masculina y militar.

La ausencia de ancianas en la iconografía monumental es significativa, pues se sabe por la epigrafía de la avanzada edad de algunas de las mujeres representadas. Pero, ni siquiera aquellas identificadas como madres, esposas, gobernantes, ancestros o cautivas muestran signos de vejez. Esto se debe a que no se ajustan al ideal de belleza juvenil, ni al de poder masculino, por lo que son inmortalizadas con una edad y apariencia asexuada estandarizadas, siempre en función de los intereses masculinos.

Existen tan sólo tres posibles casos excepcionales de ancianas en el arte monumental: en las estelas de Izapa (Preclásico Tardío), en Toniná (Clásico Tardío) y en Chichén Itzá (Clásico Terminal). Posiblemente haya una cuarta imagen de anciana en un monumento preclásico de la costa de Guatemala; pero, dado su carácter incierto, será analizada en un trabajo posterior.

Las estelas de Izapa son, según Barba (1996), representaciones de escenas del *Popol Vuh* y recogen la figura de la anciana diosa Ixmucané (fig. 19). En concreto, en la estela 5 se condensaría el momento de la creación, con la participación de la deidad en igualdad con su pareja masculina, Ixpiyacoc.

Los otros dos monumentos tienen un carácter bélico totalmente opuesto, que vuelve a poner de manifiesto la naturaleza ambivalente de estas ancianas.

En un disco de juego de pelota de Toniná se muestra a una mujer asiendo del cabello a un cautivo para sacrificarle (fig. 20). Esto es excepcional en la iconografía femenina pero congruente con la ubicación de la pieza y con el estilo bélico de Toniná. La epigrafía la señala como antepasado de un gobernante e iconográficamente, pese a que no hay total seguridad de que sea una anciana, podría tratarse de la vieja Diosa O, por la actitud guerrera y el

sarong que deja al descubierto el pecho flácido, algo que es impensable en caso de una mujer real.

Por otra parte, en Chichén Itzá hay varias representaciones de ancianas, entre las que destacan las cuatro que aparecen en una de las columnas de la parte inferior del Templo del Jaguar, en el Gran Juego de Pelota, una por cada lado (fig. 21). Están vestidas con falda larga, dejando el pecho al descubierto, por lo que se duda si identificarlas con la anciana Diosa O o con ancestros de los gobernantes, pues algunos nombres femeninos cuentan con el glifo de los genitales masculinos, lo que podría identificarlas como tales.

La identificación de estas mujeres con diosas guerreras no sería de extrañar en sitios tan belicosos como Toniná y Chichén Itzá. El hecho de que aparezcan como ancianas puede responder a una estrategia masculina para dotar a estas mujeres de un carácter sobrenatural y justificar su propio poder proclamándose como sus sucesores. De hecho, en ambos casos, el sistema de descendencia es confuso y las únicas referencias de parentesco relacionan a los gobernantes con estas mujeres.

d. Códices

El último soporte es el de los códices, de los que se conocen cuatro ejemplares: *Dresde*, *Madrid*, *París* y *Grolier*, en función de la ciudad en la que se conservan actualmente. El *Códice París* está tan deteriorado que obstaculiza este tipo de estudio; y el *Códice Grolier* es posiblemente una falsificación (Baudez, 2002), por lo que se analizarán únicamente el *Madrid* y el *Dresde*. Ambos proceden de la península de Yucatán, datan del periodo Posclásico y sirven como instrumentos de consulta en manos de especialistas.

Muestran escenas protagonizadas por deidades, entre las que destacan numéricamente el anciano Dios D (Itzamnaaj) junto con el Dios B (Chaahk). También aparecen las diosas O e I, la anciana y la joven respectivamente, pero son minoría con respecto a los varones. Por poner un par de ejemplos diremos que en el *Códice Madrid*, de quince dioses diferentes, sólo dos son femeninos, y una de ellas anciana; y, de entre los cientos de figuras repartidas por el *Códice Dresde*, tan sólo hay ocho ancianas seguras.

La identidad de ambas diosas ha sido muy discutida pues tienen un aspecto y unas funciones muy similares, y tan solo les diferencia la edad, el nombre (lo cual tampoco está claro) y un par de actividades propias de cada una, mientras las ancianas eran las que tejían, las jóvenes cargaban sobre sus espaldas aves, glifos o deidades, identificados como augurios.

Otra causa de confusión es el hecho de que algunos dioses tienen diversos aspectos, según cual sea su función en cada caso, pudiéndose mostrar como hombres o mujeres, jóvenes o viejos. Un ejemplo de esto se encuentra en la página 79c del *Códice Madrid*, donde los dioses Dios D (Itzamnaaj) y el Dios A de la muerte son representados con el aspecto de la

Diosa O, con pecho femenino y falda y tejiendo en un telar de cintura, en su papel de rectores de los destinos (fig. 22). Esto impide determinar el número exacto de ancianas en los códices y pone de manifiesto otra desigualdad; pues esta facultad es casi exclusiva de los dioses masculinos (salvo en la página 75 del *Códice Madrid*).

Por otra parte, las diosas desarrollan un abanico de actividades mucho más limitado que en el caso masculino. Sin embargo, algunas de las escenas más relevantes son protagonizadas por la anciana Diosa O; se trata de las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid* y la 74 del *Dresde*. En el primer caso (fig. 23), la anciana ocupa el centro de la imagen (curiosamente, con atuendo masculino) junto al viejo Dios D o Itzamnaaj en el momento de la creación; mientras que en el segundo (fig. 24) protagoniza la escena de la inundación, mostrando un aspecto fiero y destructor, en una imagen opuesta a la anterior.

Por todo esto podemos decir que, también en los códices, las ancianas tienen una representación muy pequeña aunque, excepcionalmente, destacan del resto de las mujeres por su naturaleza sobrenatural y por su carácter ambivalente creador y destructor.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas líneas hemos visto cómo evolucionó la imagen de la vejez maya, especialmente femenina, a través del tiempo y soportes de diversa función y ámbito, como las figurillas cerámicas, los vasos pintados, el arte monumental y los códices.

En un primer momento, los ancianos están presentes en estelas de la costa del Pacífico maya y en los mascarones monumentales del norte del Petén; momento del que data la posible imagen de Ixmucané en las estelas de Izapa.

Según se afianza el poder de los gobernantes, estos van ganando terreno a los dioses hasta convertirse en la figura indiscutible, joven y divinizada en el Clásico Tardío. Quizá por eso, en este periodo sólo tenemos la posible anciana de Toniná en el arte monumental. Por el contrario, es entonces cuando se producen más imágenes de ancianas en las figurillas y en los vasos.

Durante el Clásico Terminal la atención se desplaza hacia el norte de Yucatán, donde surge el otro ejemplo de anciana, en el arte monumental de Chichén Itzá, en un contexto masculino y militar.

Finalmente, en el periodo Posclásico e igualmente en el norte de Yucatán, la única anciana representada es la Diosa O en los códices quien, pese a ser escasamente representada, desempeña un importante y ambivalente papel.

Como vemos, el tipo de soporte determina la naturaleza de los personajes y la escena, ya que las imágenes de ancianas son más frecuentes y

naturalistas en las figurillas cerámicas, los vasos pintados y los códices, por tener un carácter más privado que el arte monumental. Y, mientras que en el periodo Clásico se representa tanto a ancianas humanas como sobrenaturales, durante el Posclásico se limita a estas últimas, posiblemente por un decaimiento del estatus de las mujeres mortales.

En conjunto, si comparamos a las ancianas mayas prehispánicas con individuos de otros sexos y edades, veremos que se trata del colectivo menos representado en el arte (sólo por delante de los niños), junto a las mujeres en general, cuyas escenas y funciones son mucho más limitadas que las masculinas en todos los soportes y periodos.

Esta proporción social no es real pues, pese a que realmente había pocas ancianas, la población femenina era equiparable a la masculina, y la infantil y juvenil era muy superior a la representada. Media pues la selección ideológica de una sociedad patriarcal y, en particular, de artistas, mecenas y gobernantes, una minoría de varones adultos de mediana edad.

Con este panorama, sorprende que se destaque a determinadas ancianas. Por lo general, tienen un aspecto y pose muy similares al del resto de las mujeres, pues siguen desempeñando las tareas propias de su sexo. Pero, además, asumen otros roles rituales y educativos, en función de su edad, experiencia y proximidad a lo sobrenatural y a la muerte. Signos de este nuevo estatus son los característicos rasgos felinos y bélicos y su naturaleza ambivalente que las destaca del resto, pues lo felino se relaciona con los guerreros y sacerdotes, con lo sobrenatural, la femineidad, la oscuridad y la destrucción; y los partos que presiden no dejan de ser combates, pero son también eventos de creación.

Se concluye que, si bien la iconografía maya prehispánica se ocupa poco de las mujeres en general, presta especial atención a las que sobreviven a varios partos y muchos años; a quienes, tras cumplir con las obligaciones femeninas, desempeñan funciones arriesgadas relacionadas con lo sobrenatural y el ciclo vital, propias de la edad avanzada. Y, en especial, se premia con el reconocimiento a aquellas ancianas que actúan como guerreras y especialistas rituales; a aquellas que se asemejan a los hombres y que sancionan su poder.

AGRADECIMIENTOS

Quiero dar las gracias a Ana García, Asier Rodríguez, Ignacio Cases, Mariano Sanz, Olivia Bourrat, Rogelio Valencia, Saude Pavón y muy especialmente a Alfonso Lacadena, por sus comentarios y críticas a cerca de este texto en el marco del taller de epigrafía *Literatura maya clásica* (Madrid, 2007), a Laureano Reyes por la información y las motivadoras conversaciones sobre ancianos mayas prehispánicos y contemporáneos, a Oswaldo Chinchilla, por permitirme

el acceso a las piezas del Museo *Popol Vuh*, y a Camilo Luin por las fotos de ancianas de dicho museo.

FIGURAS

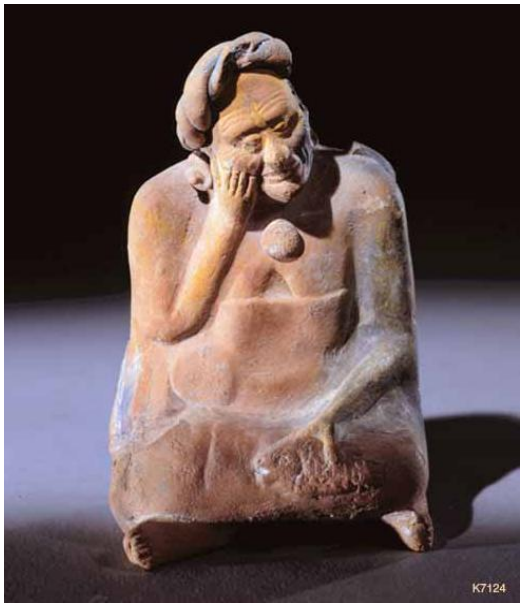

Fig. 1 Figura cerámica maya, K7124, Famsi, internet.
Fotografía de Justin Kerr.

Fig. 2 Figura cerámica maya, Museo Regional del Fuerte de San Miguel, Campeche.
Fotografía de la autora.

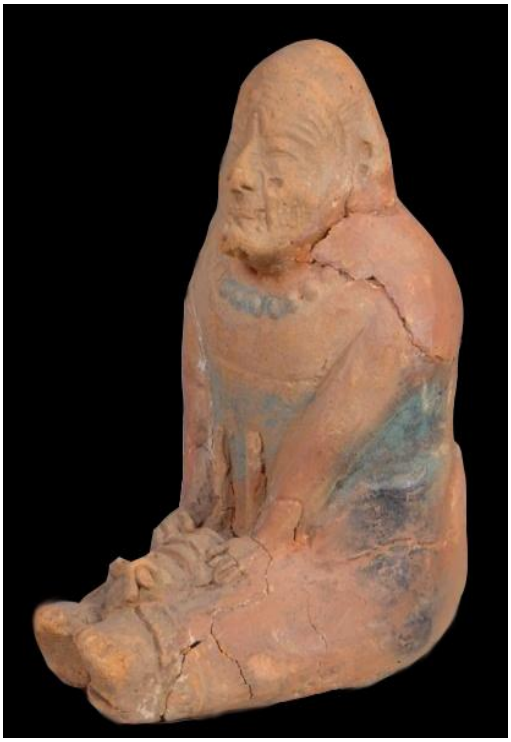

Fig. 3 Figura cerámica maya, Museo Popol Vuh, Ciudad de Guatemala. Fotografía de la autora.

Fig. 4 Figura cerámica olmeca, *The Olmec World. Ritual and Rulership*, 1996.
Fotografía de Bruce M. White.

Fig. 5 Figura cerámica maya, K5778, Famsi, internet.
Fotografía de Justin Kerr.

Fig. 6 Figura cerámica maya, Museo Popol Vuh, Ciudad de Guatemala.
Fotografía de Camilo Luin.

Fig. 7 Figura cerámica de pareja maya, K2881, Famsi, internet.
Fotografía de Justin Kerr.

Fig. 8 Figura cerámica de pareja olmeca, *The Olmec World. Ritual and Rulership*, 1996.
Fotografía de John Bigelow Taylor.

Fig. 9 Figura cerámica de pareja maya, K1926, Famsi, internet.
Fotografía de Justin Kerr.

Fig. 10 Figura cerámica de pareja maya, K5785, Famsi, internet.
Fotografía de Justin Kerr.

Fig. 11 Figura cerámica de pareja maya K3553, Famsi, internet.
Fotografía de Justin Kerr.

Fig. 12 Figura cerámica de anciana maya identificada como Chak Chel por Linda Schele (1997).
Fotografía de Jorge Pérez de Lara.

Fig. 13 Figura pétrea de anciana maya identificada como Diosa O por Elizabeth Wagner (2001), K1955, Famsi, internet. Fotografía de Justin Kerr.

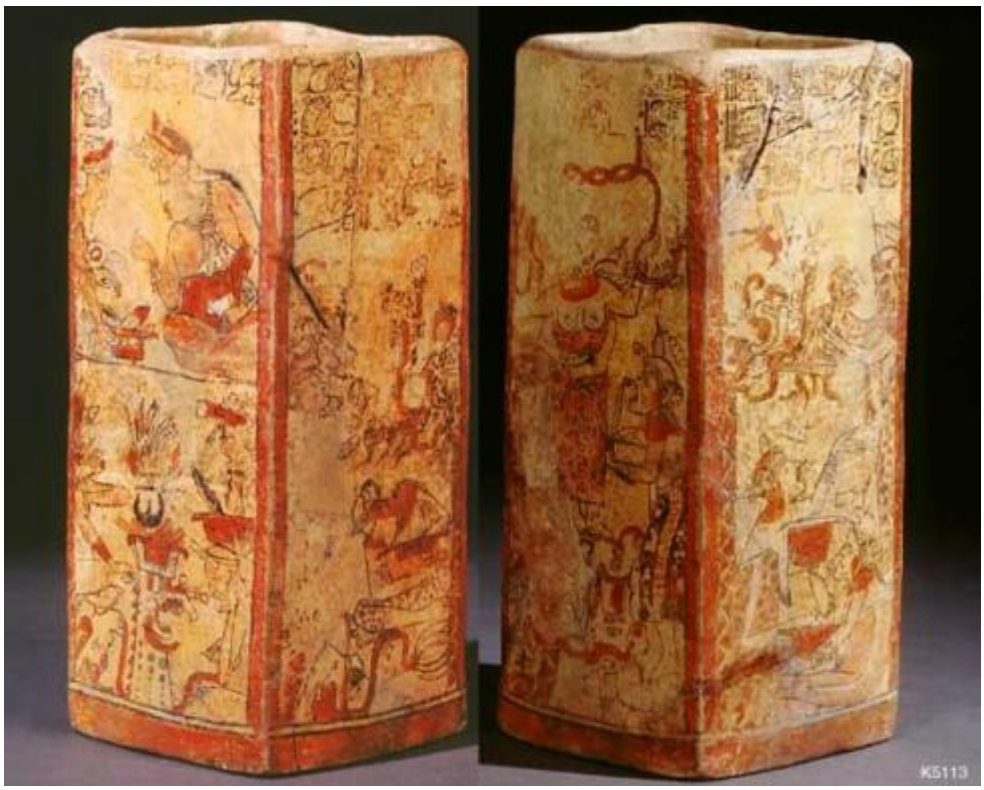

Fig. 14 Birth Vase, K5113, Famsi, internet. Fotografía de Justin Kerr.

Fig. 15 Vaso K559, Famsi, internet. Fotografía de Justin Kerr.

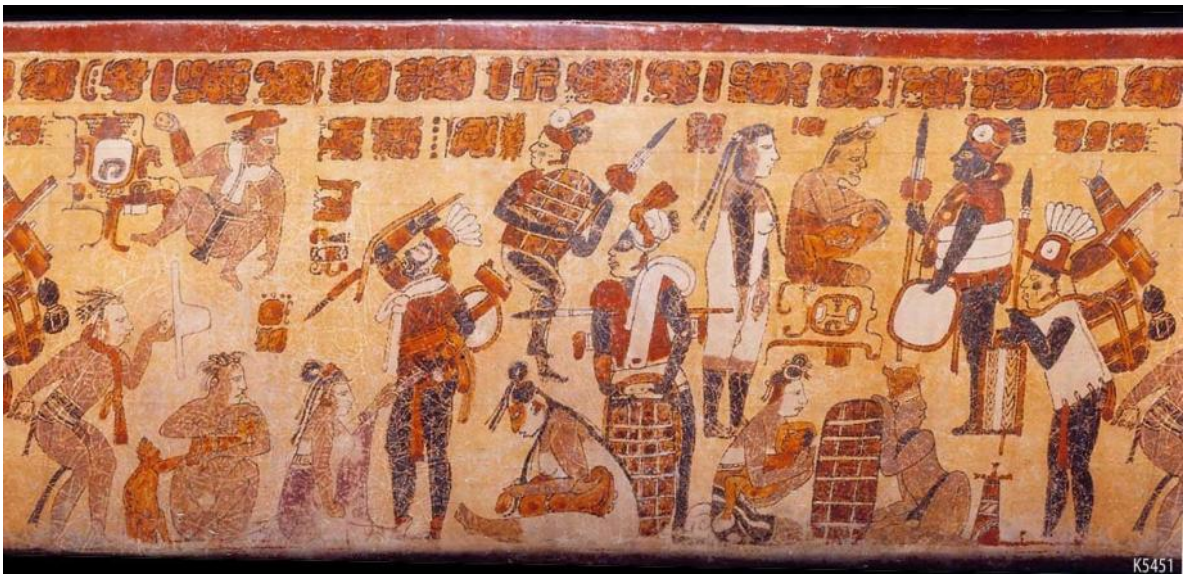

Fig. 16 Vaso K5451, Famsi, internet. Fotografía de Justin Kerr.

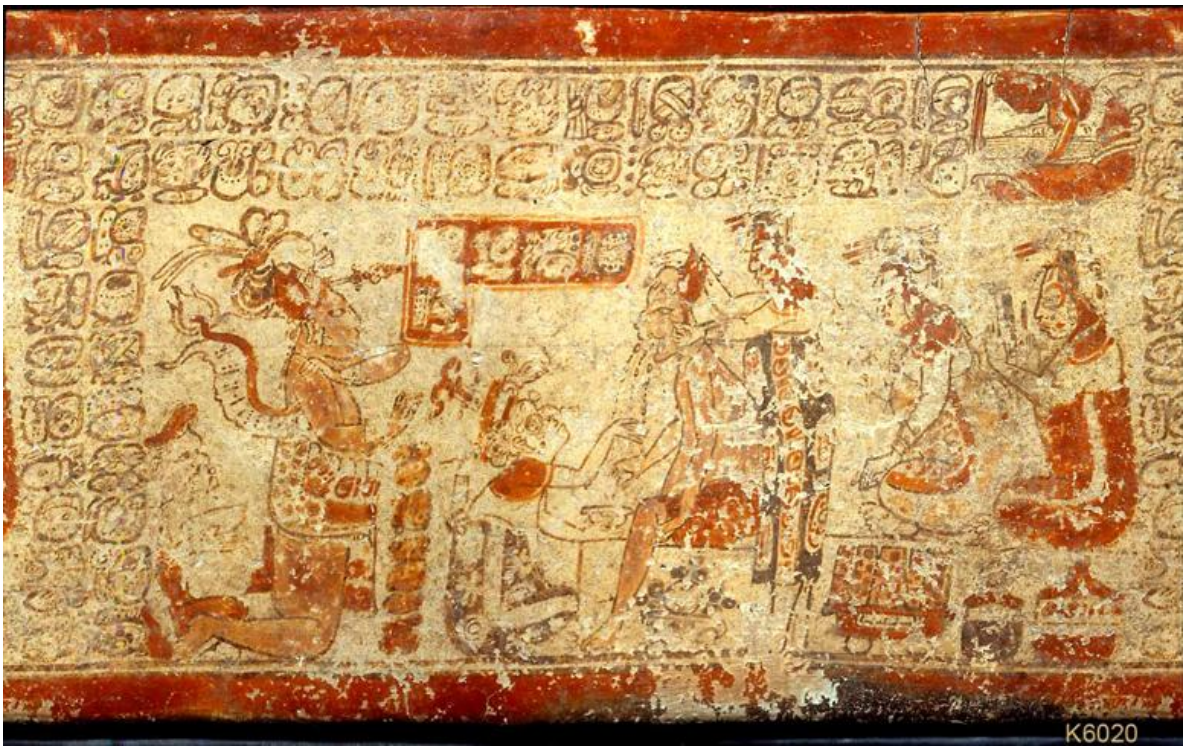

Fig. 17 Vaso K6020, Famsi, internet. Fotografía de Justin Kerr.

Fig. 18 Vaso K501, Famsi, internet. Fotografía de Justin Kerr.

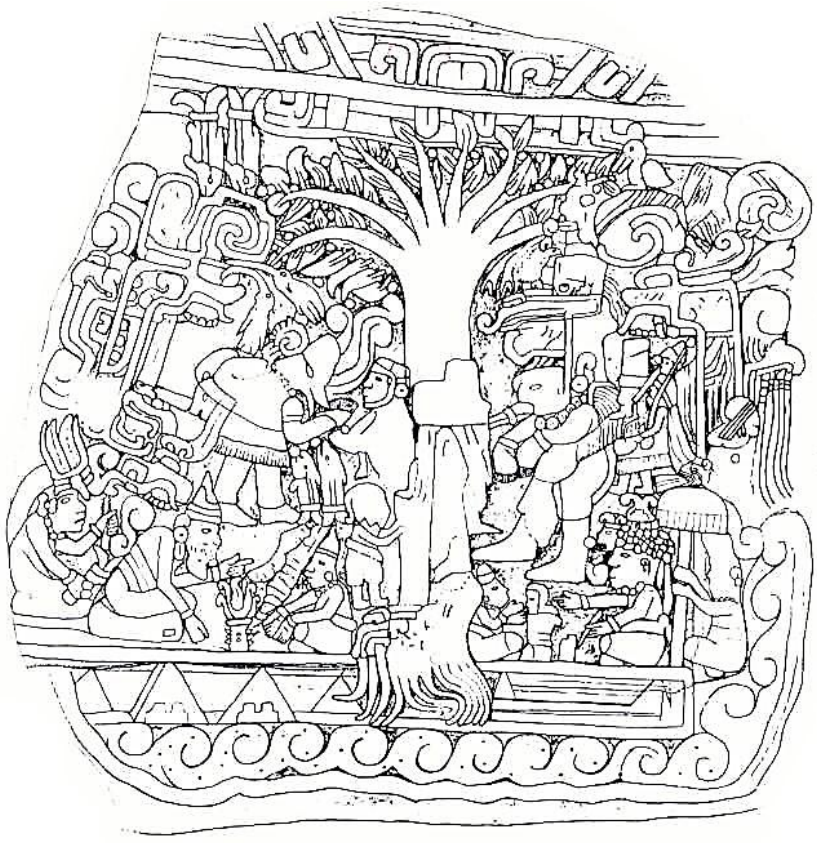

Fig. 19 Estela 5 de Izapa. Dibujo de Moreno, 2000.

Fig. 20 Monumento 148 de Toniná. Dibujo de Lucia Henderson.

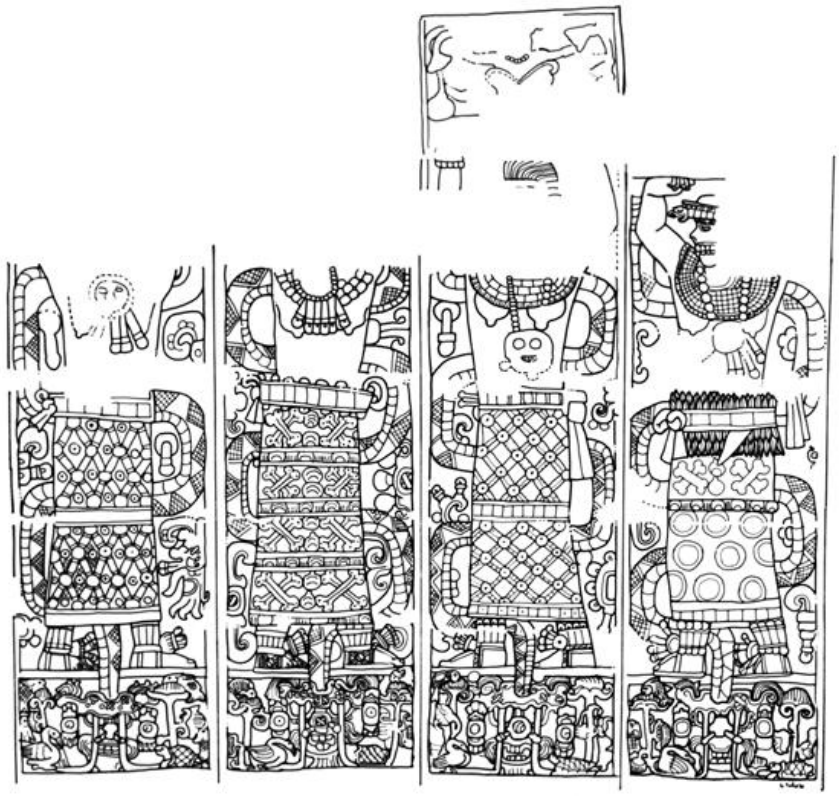

Fig. 21 Columna del Templo del Jaguar de Chichén Itzá, Famsi, internet.
Dibujo de Linda Schele.

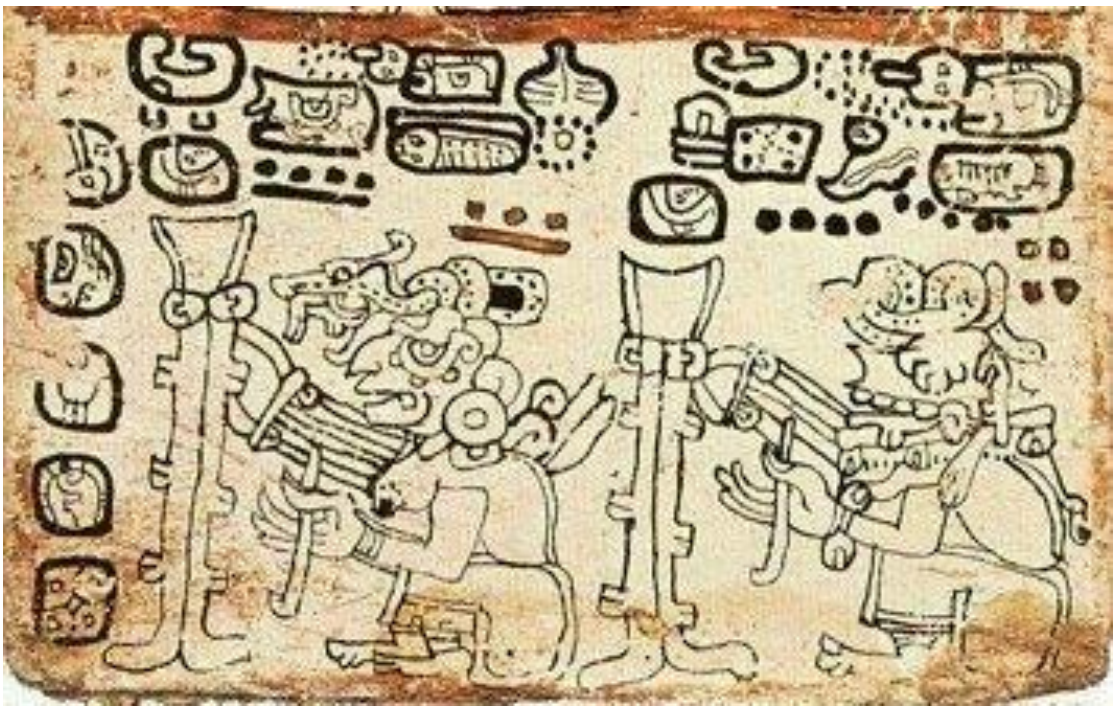

Fig. 22 Página 79c del Códice Madrid, Famsi, internet.
Fotografía de Akademische Druck - u. Verlagsanstalt – Graz.

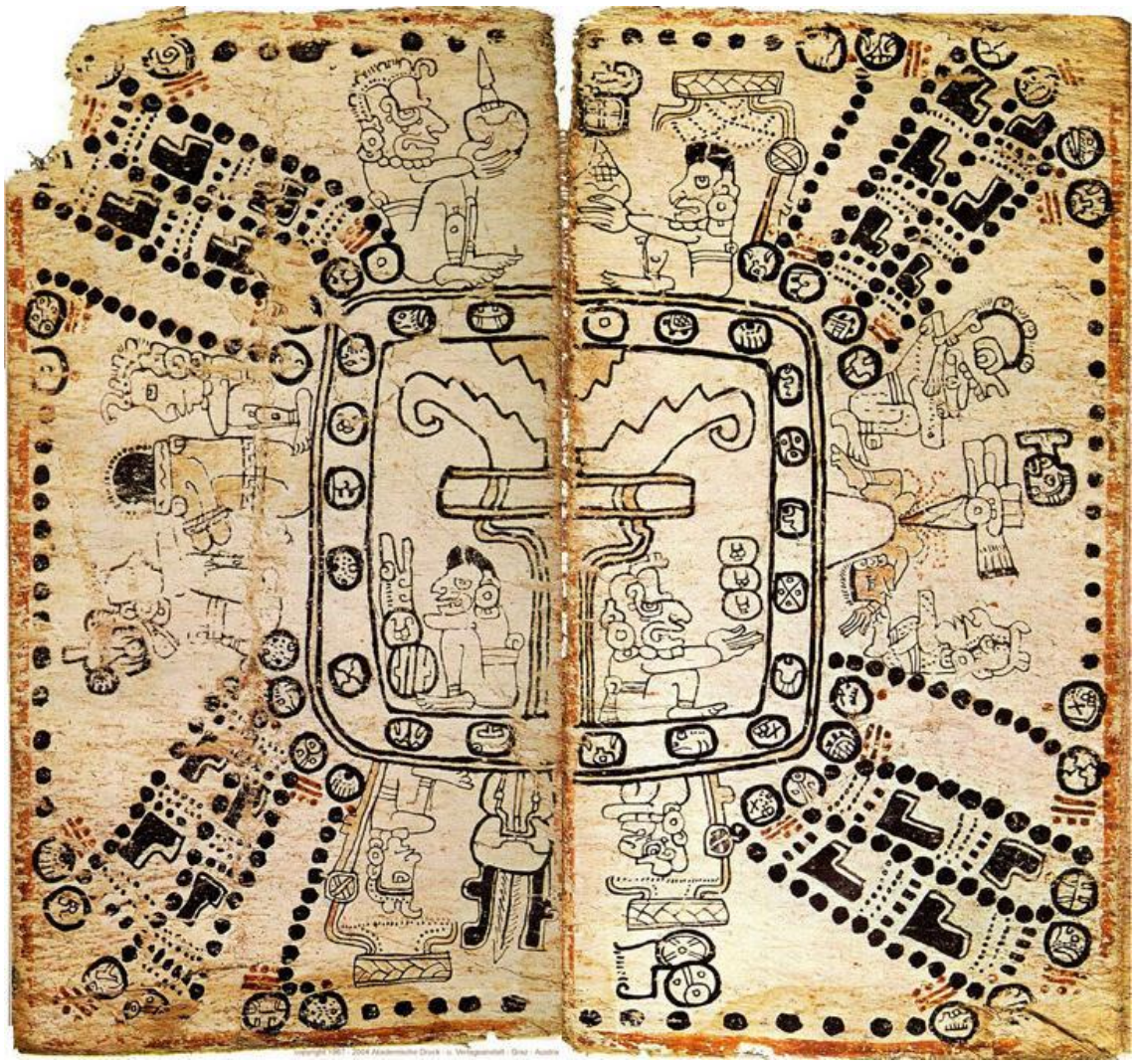

Fig. 23 Páginas 75 y 76 del Códice Madrid, Famsi, internet.
Fotografía de Akademische Druck - u. Verlagsanstalt – Graz.

Fig. 24 Página 74 del Códice Dresde, Famsi, internet.
Fotografía Akademische Druck - u. Verlagsanstalt – Graz.

BIBLIOGRAFÍA

Barba de Piña Chan, Beatriz, “Las deidades femeninas en la creación quiché”, en María J. Rodríguez-Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, pp. 79-92.

Barba de Piña Chan, Beatriz, “Buscando las raíces de mitos mayas en Izapa”, en Barbro Dahlgren (coord.), *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines, II Coloquio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 9-57.

Baudez, Claude-François, “Venus y el *Códice Grolier*”, *Arqueología Mexicana*, Vol. X, Núm. 55, 2002, pp. 70-79.

Bolles, David, *Combined Dictionary-Concordance of the Yucatecan Mayan Language,* internet, Famsi, 2001. http://www.famsi.org/reports/96072/index.html

Cruz Cortés, Noemí, *Las señoras de la Luna*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2005.

Feldman, Lawrence, *Pokom Maya and Their Colonial Dictionaries*, internet, Famsi, 2000. http://www.famsi.org/reports/97022/index.html

Feldman, Lawrence H, *English/Cho´lti´/Spanish Dictionary*, internet, Famsi, 2007.
http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/feldman/cholti_dictionary.html

Johansson, Patrick, “*Mocihaquetzqueh* ¿mujeres divinas o mujeres siniestras?”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 37, 2006, pp.193-230.

Joyce, Rosemary, “A Precolumbian Gaze: Male Sexuality among the Ancient Maya”, en Robert Schmidt y B. Voss (eds.), *Archaeologies of Sexuality*, Nueva York, Routledge, 2000, pp. 263-283.

Kerr, Justin, *the Kerr Collections*, internet, Famsi.
http://www.famsi.org/research/kerr/

López Hernández, Miriam, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, *en prensa*.

Miller, Mary y Simon Martin, *Courtly Art of the Ancient Maya*, Nueva York, Thames and Hudson, 2004.

Montgomery, John, *Dictionary of Maya Hieroglyphs*, internet, Famsi, 2002. http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/montgomery/index.html

New World Arqueological Foundation, "Carved Stone Monuments of Izapa, Chiapas," *New Perspectives*, México, New World Archaeological Foundation, 2000.

Pérez, Juan Pío, *Coordinación alfabética de las voces del idioma maya*, Mérida, Imprenta de la Ermita, 1898.

Rodríguez-Shadow, María, "Las mujeres de la elite maya en el Clásico", en Lourdes Herrera (compl.), *Estudios históricos sobre las mujeres en México,* Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006a, pp. 19-31.

_____, "La Teoría de Género y la Arqueología", en Cristina Corona, Patricia Fournier y Alejandro Villalobos (eds.), *Perspectivas de la Investigación arqueológica II,* México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2006b, pp. 245-252.

_____, "La condición femenina en la civilización maya y azteca", en Asunción Lavrín (ed.), *Historia de las mujeres en España y América Latina,* Madrid, Cátedra, 2005, pp. 777-796.

_____, "La condición femenina en el Clásico Maya," *Diario de Campo,* Núm. 70, 2004, octubre, pp. 34-38.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España,* México, Editorial Porrúa, 1997.

Schele, Linda, *Hidden Faces of the Maya*, San Diego, Alti Publishing, 1997.

Schellhas, Paul, "Representation of Deities of the Maya Manuscripts", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology,* Cambridge, Harvard University, 1967.

Taube, Karl A., "Ritual Humor in Classic Maya Religion", en William F. Hanks y Don S. Rice (eds.), *Word and Image in Maya Culture,* Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, pp. 351-382.

_____, “The Birth Vase: Natal Imagery in Ancient Maya Myth and Ritual”, en Justin Kerr (ed.), *The Maya Vase Book*, Nueva York, Kerr Associates, Vol. IV, 1994, pp. 652-685.

Tiesler, Vera y Andrea Cucina, *Janaab’ Pakal de Palenque. Vida y muerte de un gobernante maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

Wagner, Elizabeth, “Some Notes on Kerr 1955. An Early Classic Stone Sculpture Representing Goddess O”, internet, Famsi, 2001. http://www.famsi.org/research/kerr/articles/k1955/index.html

LAS JÓVENES ORADORAS: PARTICIPACIÓN DE LA MUJER PREHISPÁNICA EN LA RELIGIÓN MAYA

Miriam Judith Gallegos Gómora

INTRODUCCIÓN

Desde 1992 Rosemary Joyce señalaba que el estudio de género en la arqueología comprendía el intento de identificar los roles masculinos y femeninos, las actividades asociadas, estatus e incluso los artefactos y espacios relacionados para cada uno, no obstante, eran pocos los investigadores enfocados al tema. Durante los últimos veinte años los especialistas comenzaron a utilizar con profusión datos provenientes de: materiales arqueológicos, epigrafía, y descripciones del siglo XVI, para delinear el rol del género femenino en la antigua sociedad maya, y descubrir también su relación con los hombres (Ardren, 2002; Benavides, 1998; Claassen y Joyce, 1997; Gallegos, 2006; 2007; 2011; Gallegos y Armijo, 2004; Hendon, 1991; 1997; 2002; 2003; Hernández, 2002; Joyce, 1992; 1998; 2000; Klein, 2001; Rodríguez Shadow, 2005, y otros).

Para apoyar el estudio de las representaciones femeninas prehispánicas, algunos investigadores han recurrido al estudio de la vestimenta tradicional que aún se porta entre ciertos pueblos mayas. Esta sugiere entre otros aspectos, el origen geográfico o rol social de la mujer representada (Ekholm, 1979; Gallegos, 2010; Joyce, 1999; Morris, 1986: 26-27).

Este texto inicia con una revisión del papel de la mujer en los pueblos mayas, desde el punto de vista de los cronistas al inicio de la Colonia. A continuación se sintetizan los datos históricos y arqueológicos sobre el rol social y características de la mujer prehispánica que habitaba cerca de la costa del Golfo de México, con el objetivo de reconocer su participación tanto al interior de la unidad doméstica como en la comunidad; las normas que debía respetar; y, en especial, identificar en cuáles actividades del orden ceremonial le era permitido intervenir de acuerdo a las fuentes y los contextos arqueológicos, que tradicionalmente señalan que éste era un ámbito masculino.

EL PAPEL DE LA MUJER MAYA EN EL SIGLO XVI SEGÚN LOS CRONISTAS

Una de las fuentes etnohistóricas más importantes de los pueblos mayas de la Península de Yucatán y áreas circunvecinas, es el texto escrito por Diego de Landa. El fraile describió a la mujer y sus actividades siempre en frases cortas

y por supuesto bajo su perspectiva de género y origen, sacerdote y conquistador espiritual de un mundo totalmente desconocido y ajeno al modo de vida europeo del que provenía. Gran parte de las actividades tenían lugar al interior de la unidad doméstica donde efectuaba trabajos de limpieza, elaboración de alimentos y bebidas, atendía infantes y animales domésticos y era responsable de las hortalizas y los campos de cultivo inmediatos (Landa, 1978).

De hecho en Tabasco las *Relaciones Geográficas* -recopiladas en 1579 para obtener información sobre las características de la región y su población-, especifican que las mujeres y niños debían poner atención y cuidado constante de los cacaotales por su alta demanda y valor de cambio (Alver de Soria, *et al*., 1983:420). Las mujeres también hilaban, tejían y elaboraban ropa, incluyendo las valiosas mantas de tributo. Atendían partos, hacían compras y vendían en los mercados. En suma, gran parte de las actividades femeninas referidas por los cronistas en el área maya, se efectuaban dentro y para el contexto doméstico, aunque también realizaban labores de producción hacia el exterior (mantas de tributo, cerámica o recolección de frutos para el intercambio).

Landa apuntó algunas de las restricciones sociales que existían en las relaciones mujer-hombre. No podían bailar, comer o reírse con ellos, y después de servirles bebidas o alimentos debían darles la espalda.[1] Los padres seleccionaban el marido de las hijas, evidenciando una subordinación que luego pasaba hacia el marido. La mujer deshonesta era condenada socialmente y si era adúltera viviría en la vergüenza de por vida. No podía heredar ni usar espejos (Cuadro 1).

Reforzando su rol de género, efectuaban ciertas actividades. Las ancianas fungían como madrinas de las niñas por bautizar; las madres enseñaban a las hijas a que siempre diesen de comer al marido en señal de casamiento; sobre el pubis de sus hijas, desde los tres a los doce años las madres colocaban una concha que lo cubriera, mientras que ponían especial atención en cuidar el cabello de las hijas casaderas, a quienes enseñaban todo lo que sabían (Cuadro 2).

Otras crónicas que aportan algunas referencias sobre el rol de las mujeres mayas en la región costera del Golfo de México, fueron las de los soldados Hernán Cortés (1979) y Bernal Díaz del Castillo (1980), la del sacerdote Tomás de la Torre (1945), y los autores de las *Relaciones Geográficas* (Alver de Soria, *et al*., 1983). Estos enfocaron su atención en describir aspectos económicos y logísticos de las regiones, prestando poca atención en la descripción de las mujeres y sus labores. Sin embargo cuando

[1] Actualmente en varios pueblos maya-*yokot'an* (chontales de Tabasco), cuando hay visitas en una vivienda éstas comen con el señor o los hombres de la casa, las mujeres permanecen en la cocina. En las fiestas patronales las mujeres preparan en grupo la comida para el banquete. Sirven alimentos y bebidas a los danzantes y asistentes pero ellas se mantienen en la cocina, atisbando desde lejos lo que ocurre afuera.

los soldados y religiosos narraron haber recibido alimentos preparados, petates y camisas, en realidad enumeran el producto del trabajo femenino, además de haber aceptado precisamente en Tabasco el regalo de al menos veinte esclavas, entre éstas la afamada Malinche. Evento que confirma una práctica cultural durante el Posclásico, de considerar a ciertos individuos como bienes que podían ser entregados a cambio o como obsequio.

Las diferentes labores que los cronistas asociaron con las mujeres resultan poco espectaculares si se comparan con la imagen de los jugadores de pelota, los dignatarios ricamente ataviados, el trabajo especializado del sacerdote o del escriba. Sus actividades podrían calificarse como cotidianas, domésticas, aunque es cierto que algunas requerían mayores conocimientos y experiencia. No obstante su trabajo era básico dentro del mantenimiento y funcionamiento de la comunidad, tal es el caso de la molienda de maíz, alimento principal en la dieta maya, que debía estar disponible a cualquier hora del día en forma de bebida o alimento (Alver de Soria, *et al*., 1983:419-420; Landa, 1978:36) (fig. 1).

Un dato de importancia sobre su papel político, y que sólo mencionó el sacerdote Tomás de la Torre, es el hecho de que las mujeres de elite en la región maya-chontal de Xicalango –en la costa sur de Campeche-, podían heredar el señorío y recibir honores por ello. Pero debía ser un pariente varón el que rigiera mientras la heredera diera a luz un hijo varón que se hiciera cargo de gobernar (Torre, 1945:153). La mujer maya-chontal del Posclásico heredaba la estirpe que justificaba el derecho para gobernar, pero no podía hacerlo de forma directa, situación que sí aconteció en algunos sitios del mundo maya Clásico.

Es importante comentar que algunos autores mencionan que la división de trabajo por género en las culturas pretéritas no era absoluta del todo (Nelson, 1997:85-111), con lo cual la autora está de acuerdo. Si las mujeres cultivaban hortalizas, ayudaban a la siembra y cosecha debieron introducirse a un espacio y usar herramientas consideradas como propias del hombre. De hecho, recientemente se ha concluido que no es factible señalar una división estricta de labores agrícolas por género en las comunidades mayas contemporáneas y del pasado (Robin, 2002:12-30; Stephen, 2002:31-51).[2]

Es viable considerar que los varones coadyuvaron con el cuidado infantil y algunas tareas al interior de las unidades domésticas, de modo tal que sería difícil proponer zonas de uso particular para los hombres, y otras para las mujeres dentro del registro arqueológico. Además, debe considerarse que un solo espacio pudo ser multifuncional, exceptuando quizá el área de cocina –con el fogón-, y el altar doméstico, que aún ahora suelen permanecer en el mismo

[2] *Véase* Hernández y Medina en este volumen.

sitio dentro de las viviendas mayas, y dedicarse sólo a la preparación de alimentos o el culto.

De acuerdo a las fuentes, fuera del ámbito doméstico, las actividades rituales con participación femenina eran pocas, y en general remarcaban la intervención exclusiva de las ancianas (Cuadro 2). Fray Diego de Landa refirió la presencia de varias deidades femeninas –o diferentes advocaciones de éstas-: Aixchel, Ixchebeliax, Ixbunic, Ixbunieta e Ixtab (Landa, 1978: 7), quienes se relacionaban con nacimientos, fertilidad, medicina, adivinación y tejido, actividades que ejecutaban las mujeres en la vida cotidiana por rangos de edad.

De acuerdo con Landa la mujer maya era muy santera y devota de sus ídolos, a los que ofrendaba mucho incienso, comida, bebida y ropa de algodón, lo que debió ocurrir al interior de la unidad habitacional, en los altares domésticos. La intervención de la mujer en ceremonias y convites oficiales públicos se remitía a preparar en grupo grandes cantidades de alimentos o servir la bebida sin ver a los hombres, como aún acontece hoy día en las fiestas patronales entre los mayas chontales de Tabasco (Gallegos, 2006a:203-204; Gil y Sáenz, 1978:212-217). La participación femenina no se menciona en las relaciones de eventos importantes o en danzas ceremoniales, excepto la de ancianas durante el Posclásico.

Esta situación pudo replicarse durante el Clásico (300-900 d.C.). En una revisión general del *Maya Data Base* de Justin Kerr (www.famsi.org), sobre las escenas representadas en algunos vasos polícromos, se observó que a veces aparecen hombres y mujeres interactuando en ámbitos palaciegos, como en los vasos: K-554, K-1549, y K-3463 (fig. 2). Una imagen clara ocurre en K-6888 donde dos mujeres interactúan al lado de hombres enmascarados que danzan con grandes sonajas (fig. 3). En las vasijas sólo se representaron algunas mujeres adultas de elite y ancianas. No hay imágenes de niñas o mujeres en general.

Las ancianas participaban –según Landa- en varias ceremonias, incluso algunas donde ocurrían sacrificios, por ejemplo:

- Eran madrinas en los bautizos de las niñas.
- En las fiestas del año *kan* algunas eran seleccionadas para danzar portando ciertas vestiduras en la fiesta al ídolo Yzamnakauil; también danzaban en la fiesta del año cuya letra era *ix*, y en el día *pop*.
- En el año en que la letra dominical era *muluc* también bailaban para aplacar al dios Yaxcocahmut y tejían un paño sin adornos.
- En cualquier día del mes Mac la gente anciana hacía una fiesta a los chaces, a los dioses de los panes y a Itzamná.
- En el mes Yaxkin una vieja vestida con un traje de plumas -a quien llamaban Ixmol o la “reunidora”-, daba golpecillos en las manos a las niñas, para que resultaran expertas en el oficio de sus madres, mientras

que los sacerdotes hacían lo propio con los niños para que fuesen eficientes en los oficios de sus padres (Landa, 2003:123, 141-144, 154, 167, 180).

A diferencia de las ancianas, las mujeres jóvenes o las adultas realizaban actividades rituales en el ámbito familiar. Por ejemplo, las madres después de bautizar a sus hijas en la ceremonia *emku*, les retiraban la conchuela que aquellas habían usado por años sobre el pubis, lo que significaba que ya podían casarse con el hombre que sus padres les escogieran. Landa tradujo el nombre de la fiesta *emku* como "bajada de Dios" (Landa, 1978:47), a partir de la raíz *emel-* bajar o descender, y *k´u-* deidad o templo. Empero esta interpretación no se relaciona con el tema, por lo que es factible que la interpretación no sea correcta. En contraste, la ceremonia pudo relacionarse más bien con el término *emel k'iik'* o "salir sangre" (Barrera, 2001:153, 399), refiriéndose a la menstruación, y con ello a la fertilidad de la chica y su disponibilidad física para casarse.

Otro evento donde participaban mujeres "hechiceras" eran los nacimientos. Cuando colocaban bajo la cama de la parturienta una figurilla de la diosa Ixchel. También durante el mes Zip se reunían médicos y hechiceros junto con sus mujeres en la casa de alguno de éstos en una fiesta que llamaban Ixchel. En ésta sacaban sus envoltorios con medicinas, "idolillos" de la diosa, sus piedras de adivinación y otras "niñerías", y con devoción invocaban a los dioses de la medicina. Sahumaban los objetos y los embadurnaban con pintura azul para después guardarlos. Luego danzaban un baile llamado *chan-tun-yab* "la gran fiesta" y bebían hasta emborracharse (Landa, 2003:172-177).

En ninguna otra ceremonia es mencionada la participación activa de mujeres adultas y mucho menos de jóvenes. El mismo Landa aseveró que durante los sacrificios o fiestas en el templo no debían estar las mujeres, salvo las ancianas que ejecutaban ciertos bailes. El fraile especificó que sólo cuando era necesario "…hasta las mujeres, muchachos y mozas entendían en esto de quemar incienso y suplicar a Dios les librase del mal y reprimiese al Demonio que ello les causaba…" (Landa, 2003:48). La afirmación de Landa confirma que la mujer sí sabía y podía efectuar actividades de carácter ritual, sólo que al interior de la unidad doméstica, tema sobre el cual se hablará cuando se aborde la función y los espacios en donde eran utilizadas las figurillas de las jóvenes en oración.

LA MUJER MAYA DEL CLÁSICO DE ACUERDO A LA EVIDENCIA ARQUEOLÓGICA

A través de la información histórica se sabe que durante el Posclásico el nombre del padre era el que se transmitía a los hijos. En las inscripciones del Clásico se comprueba que las mujeres de elite transmitían a sus descendientes

el linaje. La referencia de ambos padres era fundamental para justificar el derecho a regir de cada gobernante. Como ejemplo puede apuntarse el caso del décimo tercer gobernante de Yaxchilán, el Señor Yaxuun B'ahlam -Pájaro Jaguar IV- (752-768 d.C.), quien consignó su legitimidad al trono reconociendo en varios monumentos que era hijo del anterior gobernante del sitio y la Señora Uh Chan Lem (Martin y Grube, 2002:126-133; Pallán, 2011:349).

Afortunadamente, el interés del Señor Pájaro Jaguar IV por registrar diferentes eventos de su vida, permite que hoy se identifique la práctica de la poliginia entre la elite maya, evidenciada en su matrimonio con varias mujeres. De igual forma, su matrimonio con una mujer de Calakmul señala una alianza política con alguien proveniente de una jerarquía mayor, es decir, existía la hipergamia. Por supuesto el papel de la mujer en estos enlaces políticos era fundamental.

La historia registrada por los mayas del Clásico consigna la existencia de mujeres gobernantes como ocurrió en Palenque. Allí, la señora Yohl Ik'nal fue la primera reina del sitio en el año 583 d.C., donde rigió durante veinte años. Fue una de las pocas mujeres del Clásico que ostentó títulos reales completos. Tres siglos más tarde, la Señora Ti' -hija de Yuhkno'm Took'K'awiil, dignatario de Calakmul-, fue ungida en el siglo octavo como una *ixkalo'mte*, título comparable al de soberana de un territorio (Martin y Grube, 2002:159-160; Pallán, 2011:165, 292).[3]

Según Landa, la mujer no practicaba el autosacrificio en el siglo XVI, pero las damas del Clásico Medio-Tardío sí ofrendaban su sangre a las deidades, y eran responsables de entregar en grandes ceremonias las insignias de poder a sus descendientes y herederos al trono (fig. 4). Se sabe también de la existencia de mujeres escribas. No obstante, aún son escasos los datos que describan los cargos que las mujeres alcanzaron en un momento y lugar concreto.

Su imagen en diferentes soportes artísticos –como figurillas, esculturas, bajorrelieves, vasijas o pinturas murales-, y en ciertos casos, mediante sus restos óseos y el contexto en que éstos fueron depositados intencionalmente, quedó reflejada una construcción social formada por los mayas prehispánicos, quienes asignaron ciertas características y roles de acuerdo al sexo de cada individuo.

A través de sus entierros -en sitios como Palenque o Comalcalco-, es evidente que muchas mujeres recibieron un trato preferencial, habiendo sido enterradas al interior de ciertos edificios. Otras mujeres por su rango elevado, como la reina roja de Palenque, fueron sepultadas en recintos funerarios específicos, lo que tenía un significado simbólico para la sociedad. Los

[3] *Véase* el texto de Katheryn Josserand en este volumen.

espacios adquirían otro nivel al contener en su interior aquellos individuos que conformaban el mundo de los ancestros (Gallegos, 2011).

En las colecciones de esqueletos de Jaina o Comalcalco se tienen datos generales sobre la conformación física de las mujeres mayas durante el Clásico, en la región noroccidental del mundo maya. Utilizando como ejemplo Comalcalco sabemos que eran de talla pequeña, complexión media, sufrían las enfermedades comunes a la región como: artritis y graves infecciones intestinales originadas por consumo de agua contaminada (Gómez y Armijo, 2003:449-452). Estas mujeres ejecutaron actividades semejantes dentro del espacio doméstico como sus congéneres del Posclásico, como lo ejemplifican algunas figurillas de barro, pinturas en murales y vasijas, así como la evidencia ósea de sus cuerpos. Pero existe un tipo de retrato femenino del Clásico Tardío que sólo se encuentra en las figurillas: las jóvenes en actitud de oración. Ellas no se mencionaron en los códices, o los registros epigráficos. No fueron pintadas en vasijas ni representadas en esculturas monumentales. En cambio abundan a escala, modeladas en arcilla, especialmente en sitios localizados en o cerca de la costa del Golfo de México, con un emplazamiento predominante: Jonuta.

FIGURILLAS DE MUJERES EN ORACIÓN: CARACTERÍSTICAS Y TIPOLOGÍA

Un tipo de figurillas presente en diferentes puntos del mundo mesoamericano, especialmente en sitios de Tabasco y Campeche son las “sacerdotisas en oración”.[4] Estas retratan mujeres jóvenes de pie, con uno o ambos brazos en alto, mostrando las palmas de las manos hacia el frente; generalmente portan: enredo o falda (*pik* en maya), joyería, y en ocasiones *quechquemitl,*[5] huipil (*k’ub* en maya), y tocado.

La primera investigadora que identificó este tipo de figurillas en área maya fue Mary Butler. A partir de piezas de varios sitios definió tres estilos: Tabasco, “X” e “Y”. Dos clases de figurillas con representaciones de mujeres con brazos alzados a las que describe como: “mujer con el cabello dividido por la mitad, cayendo sobre sus hombros, que porta orejeras, falda y una capa triangular… posiblemente representaba una esclava o campesina”, las incluyó dentro de sus estilos “Y” y Tabasco. Butler observó que esta representación se encontraba en estilos locales de diferentes sitios a lo largo de la costa del Golfo de México, desde Veracruz -donde la figura portaba un tocado característico-, hasta el norte del litoral campechano (Butler, 1935:645-657, 659, figs. 4b, 5a, 5c).

[4] Definición utilizada por Marilyn Goldstein, en su investigación doctoral sobre figurillas mayas de Campeche en 1979.

[5] Prenda formada por dos lienzos unidos que cubre el torso, como una pequeña capa que se introduce por la cabeza. Es una palabra náhuatl que se traduce como “ropa para el cuello”.

En 1956 Heinrich Berlin a raíz de su investigación en Jonuta, clasificó las representaciones objeto de estudio de este artículo, dentro del grupo de "Mujeres de rostros anchos", caracterizadas por el peinado lacio y la pose en alto de los brazos. Señaló que la cantidad de ejemplares encontrados en Jonuta indicaban su popularidad en el sitio, aunque le parecía que sus expresiones faciales eran poco parecidas a las mayas clásicas (Berlin, 1956:126, figs. 8i, 9c1, 9c3, 9c4, 9g3).

Más tarde, Robert y Barbara Rands catalogaron las piezas como imágenes "realistas" del "Estilo Jonuta". Ellos opinaron entonces que las figurillas del Clásico compartían una tradición común, pero eran evidentes las variantes regionales. Establecieron ocho subáreas, y las figuras de las jóvenes en oración las situaron dentro del área: Jonuta-Bajo Usumacinta (1965:543,555, fig. 29).

A partir de su estudio sobre la costa campechana Alberto Ruz observó que en la clasificación de M. Butler había figurillas con una relación estrecha situadas en diferentes grupos. De tal forma, los tipos Y1 (mujer con los brazos caídos), C1 (estilo Campeche, mujer con brazos en alto), y T1 (estilo Tabasco, mujer con manos levantadas, y escarificaciones junto a la boca), constituían a su parecer una sola modalidad, debido a la evidente semejanza entre éstas, respecto a su concepción y ejecución. Detalles con los cuales la presente autora está de acuerdo (Ruz, 1969:205-207, figs. LXVIa-f).

En la década de los setenta del siglo XX, dos estudios específicos abordarían las figurillas de jóvenes orando con mayor detalle. El primero es el de Christopher Corson, quien analizó más de 600 figurillas de Jaina y otros sitios no identificados de la costa. Agrupó las figurillas en tres conjuntos: 1) Grupo Jonuta-A, mujeres con brazos alzados, pegados al cuerpo, con escarificaciones junto a la boca; 2) Grupo Jonuta-Campeche, estilo intermedio donde la figura no presenta escarificaciones y tiene los brazos un poco separados del cuerpo; 3) Grupo Campeche-A, se distingue porque los brazos están separados del cuerpo, portan un elemento cubriendo el pecho -que de otra forma quedaría descubierto-, y algunas usan tocado (Corson, 1976:62-66, 73-74, 78-96).

Corson determinó que estas figurillas fueron comunes entre el Clásico Tardío y el Posclásico en varios sitios a lo largo de la costa, desde la región de Nopiloa, Dicha Tuerta y Los Cerros (Veracruz), hasta el norte de Campeche. La semejanza entre las figurillas de Campeche y las veracruzanas se constata en las publicaciones de Alfonso Medellín (1960:láms. 49-51; 1987:figs. 39, 40, 46, 56, 60-61).

Él también sugirió que la variabilidad entre los tipos era reflejo de estilos locales. De tal modo, el concepto de una mujer de pie, con los brazos en alto parece haber tenido prioridad en depósitos del periodo Remojadas Superior II, relacionado con un culto originado en Veracruz, que expandió su influencia

durante el Clásico Tardío por las llanuras aluviales de Tabasco y la costa de Campeche donde fue bien recibido. Mientras que en Jonuta se incorporó al repertorio local convirtiéndose en un tema frecuente (Corson, 1976:152, 158-159).

Por otro lado Marilyn Goldstein examinó alrededor de 2000 figurillas de museos y colecciones privadas. Estableció siete grupos estilísticos, que junto con una seriación le permitieron sugerir que estos materiales tuvieron tres etapas de influencia. Una temprana de contacto con Teotihuacan (tecnología de moldes). Un periodo intermedio marcado por el contacto con sitios veracruzanos, donde resaltan poses hieráticas. Y una etapa tardía relacionada con estilos de figurillas oaxaqueñas, cuya influencia se muestra en el uso de placas en bajorrelieve y adornos que revelan el cuerpo de las figurillas (Goldstein, 1979:2-3).

Goldstein retomó la clasificación de Butler y situó las figuras de mujeres con brazos alzados dentro de tres subgrupos del Grupo Y:

- Estilo YT o cabeza plana. Las denomina "sacerdotisas en posición de oración",[6] de pie con los brazos en alto. Es una figura cuya cabeza ocupa un tercio de la pieza. Tiene un tatuaje complejo junto a la boca y porta una peluca alta. Muchas presentan dos orificios sobre el pecho. Fueron moldeadas en barro anaranjado fino. En ocasiones llevan huipil y en otras *quechquemitl.* Corresponden a los Grupos Jonuta-A y Jonuta-Campeche series integradas de Corson (Goldstein, 1979:69-70, 251-252). Ha sido identificada en Jaina, Isla del Carmen, Trinidad, Jonuta, Comalcalco y Centla.
- Estilo YV o veracruzano. Mujeres con brazos alzados en una pose frontal hierática con rostros que parecen máscaras. Les distingue un huipil decorado con la cabeza de alguna deidad o una falda que puede tener una línea de cabezas de monos. Portan un sombrero que Goldstein denomina "pan francés".[7] Butler las clasificó como: Estilo Campeche y Tipo Y. Corson las había ubicado en sus Grupos Jonuta-A, y Jonuta-Campeche series integradas A, C, D y F. Tienen pintura blanca de calcita aplicada sobre el barro anaranjado. Son comparables con figuras de tradición veracruzana como las analizadas por Medellín Zenil en Nopiloa (1987). Las piezas estudiadas provenían de Jaina, Champotón y otros sitios de Campeche.

[6] El término original utilizado por M. Goldstein fue: "*priestess in orant position*" u "*orant priestess*".

[7] En realidad el tocado semeja una Luna creciente, y por su forma y decoración –una especie de trama- representa el glifo lunar *uo*, por tanto, identifica a la mujer retratada en la figurilla como la Diosa de la Luna. Seguramente el tocado original pudo lograrse entretejiendo lienzos o listones que se ajustaban a la parte alta del cráneo, cayendo hacia los lados ocultando las orejas.

- Estilo YV torso-base. Parecen un torso al que se añadieron brazos. No tienen pies. Las piezas analizadas procedían de Jaina, Campeche y sitios no conocidos (Goldstein, 1979:70-73, 255-256, 269-270).

Marilyn Goldstein identificó estas figuras como: "sacerdotisas en oración". Dicho término, debió tomarlo del arte Cristiano donde se definen como *orans* (orantes, oradoras) aquellas figuras antropomorfas de pie, con los brazos extendidos en alto, cercanos los codos al cuerpo, y las palmas hacia el frente.[8] En muchas culturas se observa esta misma posición, la que en general se asocia con la súplica, o un gesto para mediar o comunicarse con las divinidades.

LAS JÓVENES "ORADORAS", SU REPRESENTACIÓN EN TERRITORIO TABASQUEÑO

Los autores cuyas clasificaciones se analizaron en la sección anterior habían reconocido hasta la década de los setenta, la existencia de una peculiar representación femenina caracterizada por tener uno o ambos brazos en alto. Observaron su semejanza con piezas de sitios del periodo Clásico del sur de Veracruz. Era evidente que la costa del Golfo de México entre el sur de Veracruz hasta el norte de Campeche (Jaina), existía una tradición común de representación trasladada por vía acuática, que señalaba un culto generalizado.

Sin embargo, los materiales usados para definir este tipo de piezas provenían de la costa campechana, y sólo algunos ejemplares de territorio tabasqueño. Resultaba importante analizar qué ocurría en Tabasco con esta figura, en especial porque la región era un centro de producción importante de la misma.[9] Por otro lado, era esencial intentar identificar el tipo de personaje que representaban, considerando pose, atuendo, características físicas y contexto.

Para dar una respuesta se revisaron los materiales publicados por Heinrich Berlin sobre varios sitios de Tabasco (1956); los que se obtuvieron en las exploraciones hechas por la UNAM en Jonuta y su periferia en la década de los setenta del siglo XX (Álvarez y Casasola, 1985); las piezas de Tabasco

[8] http://www.britannica.com/EBchecked/topic/430996/orant

[9] Abriendo un paréntesis, es necesario mencionar que un error común entre algunos investigadores que analizan figurillas –en especial las del área que aborda este estudio-, es recurrir a los datos publicados sobre éstas en los primeros sesenta años del siglo XX, sin consultar información reciente ni manejar las piezas de forma directa (por ejemplo Baudez, 2004:234-235). Esta manipulación indirecta de información deriva en afirmaciones erróneas, como señalar que: no eran objetos portátiles, desconociendo que gran parte de éstas tienen perforaciones para colgarse o muestran evidencia de uso continuo. En otros casos se asegura que los personajes masculinos son los más frecuentes, mientras quien conoce la colección de Jonuta -por señalar sólo un caso- sabe que el retrato predominante es femenino. Más grave aún es el hecho de que se asevere que los restos de figurillas sólo se encuentran en contextos domésticos en sitios como Tikal, Altar de Sacrificios y Toniná, desconociendo que en Palenque, Comalcalco y Jonuta proceden en su mayor parte de contextos domésticos comunes, residencias de elite; y en otros sitios de entierros, como ocurre en Jaina.

reportadas por otros autores (como Goldstein, 1978; Rands y Rands, 1965:535-560; Schele, 1997); los materiales de la colección de figurillas en bodega del Museo Arqueológico Prof. Omar Huerta y aquellas excavadas por la autora durante el Proyecto Arqueológico Jonuta-INAH temporada 2009; además de la colección de figurillas del Proyecto Arqueológico Comalcalco-INAH a cargo del arqueólogo Ricardo Armijo.

En la región de estudio, las figurillas de mujeres en posición de orar, tienen como característica común -no mencionada antes por los investigadores que han abordado el tema-, que representan jóvenes, con senos imperceptibles que en ciertos casos se ocultan por el ropaje, y una boca que parece musitar.

Existen al menos cinco diferentes grupos de figurillas (algunos con variedades), representando jóvenes en oración. Estos se distinguen en cuanto a la colocación de los brazos, forma del peinado, presencia de tocados, diademas, pelucas (o recortes escalonados del cabello), y el uso predominante de un enredo –corto generalmente-, que en ocasiones se acompaña por un *quechquemitl,* sartales y brazaletes con varios hilos de cuentas. Rasgos que simbolizan una identidad social específica del personaje representado como lo apunta Rosemary Joyce cuando dice que: "…la transformación del cuerpo de una persona a través del procesado de la piel, el cabello, la vestimenta y la relación de objetos ornamentales culturalmente apropiados, hacen del cuerpo un campo de significación…" (Joyce, 1998:147-165).

Los grupos de figurillas de jóvenes en actitud de oración presente en Tabasco son los siguientes.

Grupo 1

Corresponden a las figurillas características de Jonuta. Representan mujeres de senos pequeños que revelan juventud. La mayor parte viste un enredo hasta los tobillos, decorado ocasionalmente en uno o ambos bordes (en un ejemplo parece tener encima un fajín atado a la cintura). Usan brazaletes y grandes orejeras. Su cabello es lacio, recortado hasta los hombros, peinado con raya al centro. Algunas tienen diademas sobre la frente. Dos piezas parecieran señalar una peluca bajo la que se observa un pequeño flequillo como lo sugirió Corson, sin embargo es posible que más bien sea un tipo de corte escalonado –en capas- del cabello. De acuerdo a su atuendo se presentan algunas variedades. Unas portan un collar que al centro tiene un pendiente representando un *ahaw*. Un caso único muestra un adorno nasal tubular. Otras llevan un *quechquemitl* hecho hacia un lado, que deja ver un seno (fig. 5).

En cuanto a su posición, todas están de pie, la mayor parte con los brazos en alto a partir del codo, el cual se sitúa junto al cuerpo. Muestran las palmas de la mano al frente. Otras menos frecuentes tienen un solo brazo en alto –izquierdo-, o ambos colgando pegados al cuerpo. Son mujeres de complexión media, todas tienen la boca entreabierta y en algunas se ve la

dentadura. Los ojos están abiertos y son muy expresivos. Sus rostros son anchos y muy semejantes.

C. Corson y M. Goldstein no identificaron este tipo de piezas entre el material que revisaron. No obstante el tipo si fue reportado y clasificado por otros autores. Butler lo denominó Tipo Y1 (1935:652-654, fig. 4b); Rands y Rands le llamaron Estilo Jonuta (1965:555, fig. 29); corresponde al Grupo II de "tipo físico no maya" establecido por Álvarez y Casasola (1985:23-24, láms. 2b, 11,12, 13b, 14b, 15a-b); o grupo "Mujeres de rostros anchos" de H. Berlin (1956:126, fig. 9c).

Grupo 2

Son figurillas pequeñas, compactas y cuadradas. Representan mujeres con los brazos en alto, pegados al cuerpo, cuyos senos apenas son visibles. Algunos ejemplos muestran escarificación facial alrededor de la boca, señal de haber practicado el auto-sacrificio (atributo que podría derivar en una variedad dentro del grupo). Todas tienen la boca y los ojos bien abiertos. Los rostros son ovalados y dan la impresión de representar deformación craneal.

Retratan mujeres con el cabello suelto, en corte escalonado. Usan un collar de cuentas del que pende una concha. Portan brazaletes de varios hilos. Usan un huipil corto, y algunas un *quechquemitl* redondeado. En ciertos casos, el rostro tiene un tipo de adorno sobre el tabique nasal o en el ceño. Ocasionalmente llevan una diadema. Todas tienen horadaciones cerca de los codos (fig. 6).

Corresponden al Estilo Tabasco -tipo T1 manos levantadas-, que Butler caracteriza por la presencia de una capa de sección redonda y escarificaciones junto a la boca (Butler, 1935:656, fig. 5c). Corson las incluyó dentro de su Grupo Jonuta-A (1976:199); Berlin las identificó como figurillas huecas con decoración de puntos que parecían fusionar dos estilos contemporáneos –Clásico maya y costa del Golfo- (Berlin, 1956:125, figs. 5a, 5g). Goldstein las ubicó dentro de tipo YT cabeza plana (1979:251-252); y para Álvarez y Casasola son piezas que se integran a su Grupo II de personajes de tipo físico no maya (1985:23-24, lám. 14a). Son piezas frecuentes en Jaina, pero también se encuentran en Jonuta.

Grupo 3

La representación femenina de este grupo nuevamente corresponde a mujeres quienes sólo visten un enredo largo, decorado en la cintura y el borde inferior. Existen ejemplares que señalan la presencia de un *quechquemitl* con extremo en punta, que deja al descubierto los senos. Complementan su atuendo grandes orejeras redondas y brazaletes de cuentas. Aparece como elemento habitual un collar del que cuelga una placa con la representación de un *ahaw*.

Las mujeres personificadas en estas piezas están de pie, con los brazos en alto, los codos junto al cuerpo y las palmas de las manos hacia el frente. Tienen la boca entreabierta, nariz ancha y ojos grandes bien marcados. Su cabello es lacio y largo hasta los hombros, peinado con fleco y cierto escalonamiento a la altura de las sienes. Sobre el cabello se dispusieron adornos circulares colocados en la parte media del cráneo o los extremos (fig. 7).

Este tipo de figurilla de mujer en oración sólo fue reportado con antelación por H. Berlin, a partir de las piezas de Jonuta y en el presente estudio. Berlin las situó dentro de su grupo "Mujeres de rostros anchos-huecas", que de acuerdo a su definición muestran expresiones faciales poco frecuentes en el arte maya del Clásico (Berlin, 1956:126, figs. 8k, 9c). Es evidente que es una figurilla distintiva de Jonuta -como las del Grupo 1-, y con una menor difusión hacia otros sitios, contrariamente a lo ocurrido con las piezas del Grupo 2.

Grupo 4

Otra representación de joven en oración es aquella donde se retrató a una joven erguida, con las piernas apartadas, los brazos en alto y separados del cuerpo. Lleva un huipil corto que forma pequeñas mangas y encima un *quechquemitl* de sección circular, profusamente decorado, en algunos casos con rasgos asociados a Tlaloc -como las distintivas anteojeras-.[10] Tiene cabello lacio, peinado con raya al centro, que sólo llega a los hombros. La joven representada porta orejeras circulares, pulseras y un collar con doble hilera de cuentas grandes. Es importante señalar que algunos ejemplares conservan el diseño de un caracol cortado en la palma de las manos, y muestran como las figurillas del Grupo 2, perforaciones sobre el pecho (fig. 8).

Este tipo de retratos femeninos ha sido reportado en Comalcalco y Jaina, con ejemplares que parecieran proceder del mismo molde. Corson incluyó en su Grupo Jonuta-Campeche series integradas, una figurilla semejante, aunque su manufactura se observa ligeramente distinta, mientras que en el cabello exhibe una sección horizontal sobre la frente que no tienen las piezas utilizadas para definir este grupo (Corson, 1976:fig. 25c). Es posible que la figurilla analizada por Corson sea una interpretación local del tipo básico.

Grupo 5

Este es por ahora un grupo residual que integra figurillas que tienen en común la pose: mujeres de pie con los brazos en alto, así como la presencia de un tocado de formas diversas. En los ejemplares que ilustran este trabajo, una de

[10] Elemento que se observa claramente junto con los colmillos característicos de esta deidad en otras figurillas comunes de la región.

las mujeres porta enredo, pero las otras llevan huipiles. Todas usan una prenda semejante al *quechquemitl* de sección curva, uno de éstos semeja una pechera, mientras que otro cubre todo el pecho y muestra claramente el diseño de un rostro relacionado con alguna deidad, quizá Tlaloc como ocurre en otras figurillas del Grupo 4. Diseños iconográficos semejantes fueron reportados por Goldstein dentro de sus categorías YV-veracruzano y YV-torsos (1979:255-256, 269-270); y por Corson en su tipo Campeche grupo D (1976:figs. 31a, 31c-d).

CONCLUSIONES

Las figurillas de jóvenes en oración de la región costera de Tabasco y Campeche pueden situarse temporalmente en el área desde el Clásico Tardío, justo cuando ocurre una de las corrientes de elementos teotihuacanos utilizados como rasgos de prestigio en diferentes manifestaciones artísticas del área maya. Por ejemplo, la inclusión en la vestimenta, de elementos decorativos que distinguen a una deidad relacionada con el agua –anteojeras y bigoteras como las usadas en la iconografía del dios Tlaloc-, o el tocado de serpiente de guerra.

Las piezas de Comalcalco y Jonuta se han ubicado específicamente dentro de la fase Jonuta (600-1100 d.C.), contemporáneas con los grupos cerámicos Altar, Balancán y Tres Naciones. En otros asentamientos del sur de Veracruz o en Xochitécatl, Tlaxcala, están fechadas para el Epiclásico, es decir entre el 650-850 d.C. (Serra Puche, 2001:255-284).

La presencia de las jóvenes “oradoras” refleja en primera instancia la expansión de ciertas actividades rituales compartidas por varios pueblos de la región costera del Golfo de México. Tradición que parece haber tenido su origen en el sur de Veracruz y que cobró auge en la región de Jonuta y Comalcalco, centros de alfareros y comerciantes experimentados en el tráfico por vías acuáticas. Pueblos que fueron responsables de la distribución del culto y los artefactos necesarios para practicarlo en el área maya (costa de Tabasco y Campeche). Pero, ¿en qué contextos rituales se utilizaban estas figurillas? Para responder esta pregunta es necesario intentar identificar primero a quien se representaba en estas piezas.

Los trabajos de la última década sobre la iconografía de la Diosa I y la Diosa O que aparecen en el *Códice Dresde* (Cruz, 2005; Sotelo, 2002:143-163; Vail y Stone, 2002:203-228, entre otros), refieren que la diosa joven de la Tierra Ixik Kab estaba asociada con la fertilidad. La Diosa I es una joven que generalmente aparece vistiendo sólo un enredo, grandes orejeras, cabello suelto con peinado de raya en medio. Las figurillas de este trabajo retratan también mujeres jóvenes, de senos casi imperceptibles, de pie, con los brazos en alto o colocados junto al cuerpo, coinciden con las figuras y descripción de

la Diosa I que aparece en los códices posclásicos *Madrid* y *Dresde*, por lo que en este trabajo se propone que podrían haber sido imágenes portátiles de ésta o de una deidad anterior con atributos semejantes relacionados con la fertilidad.

Aunque las figurillas de Jonuta proceden en su mayor parte de saqueos, las de Jaina, Comalcalco, y otros sitios costeros indican que estas piezas fueron utilizadas en dos contextos: a) funerarios –formando parte de la ofrenda- como ocurre en Jaina, y b) en ámbitos domésticos como ocurre con profusión en el resto de los sitios. Esto señala que en los asentamientos donde se manufacturaban las piezas -aquellos situados en las llanuras aluviales de Tabasco y la costa campechana-, las figurillas se usaron en rituales domésticos siendo desechados al dejar de ser útiles, como lo mencionaba Landa cuando narraba que se colocaban figurillas de Ixchel bajo la cama de la parturienta. Mientras que en Jaina, sitio de consumo final de este tipo de objetos se colocaban preferentemente en entierros.

El otro grupo de oradoras, que tienen la misma pose pero que les distingue la presencia de un *quechquemitl* y diseños decorativos relacionados con una deidad del agua, posiblemente se usaron durante las peticiones de lluvia o en ofrendas durante épocas difíciles como lo escribió Landa. Pero también pudieron acompañar rituales que favorecieran la fertilidad de los campos de cultivo familiares, pues cabe recordar que todas las figurillas suelen ser al mismo tiempo instrumentos musicales -generalmente silbatos-, las representaciones masculinas, y sonajas, los retratos femeninos.

Es importante señalar que el *quechquemitl* era una prenda usada durante el Posclásico por deidades -como se observa en algunos códices como el *Telleriano Remensis* o el *Borbónico*, donde las diosas Itzpapalotl y Xochiquetzal llevan esta prenda. Entre los mexicas sólo las mujeres que personificaban a las diosas relacionadas con la “Madre Tierra”, y por tanto con la fertilidad y la abundancia podían usar el *quechquemitl* dentro de contextos rituales (Anawalt, 1982:41).

Lo interesante de este atuendo es que al rastrear su origen, Patricia Anawalt encontró evidencia firme que señaló como origen probable de éste la zona huasteca-totonaca, en la costa del Golfo de México, donde efectivamente era una prenda característica al menos desde el 150-300 a.C. (Anawalt, 1982:48). El uso del *quechquemitl* junto con el culto asociado de mujeres jóvenes se difundió ampliamente desde el Clásico Tardío, especialmente en los asentamientos de la región costera de Tabasco y Campeche. Sin embargo, en esta región y posiblemente coincidente con el declive del control de las rutas fluviales y el comercio chontal, la práctica ritual asociada a esta figurillas junto con el uso del *quechquemitl* se diluyeron con el paso del tiempo por lo que en el Posclásico no existen evidencias de su presencia.

No obstante, para conocer a fondo cómo fueron estos rituales donde la imagen de la mujer joven fue una constante hacia el Clásico Tardío, es fundamental excavar contextos amplios significativos, que permitan -como lo ha señalado Joyce Marcus: conocer la disposición espacial exacta de las figurillas (y su relación entre sí), identificar el área donde fueron dispuestas y los materiales a los que pudieron estar asociadas -instrumentos musicales, resinas, alimentos, entre otros. De otro modo, seguiremos conociendo sólo una parte de la historia sobre la función de estas representaciones a escala, perdiendo los datos que permitan entender su función y significado (Marcus, 2009:25-45).

Un primer acercamiento a estos rituales fue el hallazgo en el año 2009 de un conjunto de cinco figurillas asociadas a dos vasijas miniatura, localizadas junto a una plataforma habitacional destruida por el cauce del río Usumacinta en el sitio de Jonuta, Tabasco. La figurilla más grande –con diadema- se encontraba colocada encima de una jarra del Grupo Jonuta Gris y un cajetito anaranjado del Grupo Altar. Al noreste de estas piezas estaban otras cuatro figurillas. Dos jóvenes oradoras con las manos en alto y una más sólo con el brazo izquierdo alzado. La última figurilla relacionada con el conjunto tiene la cabeza, el peinado y los adornos iguales a las jóvenes oradoras, e incluso lleva el pendiente con la forma del *ahaw*. Sin embargo, viste un huipil largo, sostiene un objeto en cada mano, y frente a ella, como si estuviera recargado sobre su vientre, se encuentra la figura de un personaje masculino, identificado como tal por los restos del braguero que usa. Las piezas debieron estar colocadas originalmente de pie (fig. 10).

La escena parece recordar los grupos de figuras reportados en Xochitécatl, donde se encontraron depósitos de mujeres embarazadas hasta figurillas de ancianas, representando así el ciclo de vida. Seguramente las próximas excavaciones en Jonuta y Comalcalco permitirán descubrir nuevos agrupamientos de figurillas, y a través de éstos podremos intentar recrear los rituales y usos que nuestros antepasados le dieron a estas intrigantes piezas de barro.

Cuadro 1. FÍSICO, VESTIMENTA, PRÁCTICAS DE EMBELLECIMIENTO, ACTIVIDADES DOMÉSTICAS Y RESTRICCIONES SOCIALES DE LA MUJER EN EL SIGLO XVI, SEGÚN FRAY DIEGO DE LANDA

Físico, salud, inteligencia y carácter: cortas en sus razonamientos; tenían mejor disposición que las españolas; eran más grandes y bien hechas, ni feas ni blancas, sino de color moreno causado por el Sol; se bañaban continuamente con agua fría; traían cabellos largos; eran celosas, coléricas pero harto mansas y trabajadoras; en labores de grupo se ayudaban, platicaban, murmuraban y mofaban; muy fecundas y tempranas en parir y grandes criadoras porque tomaban una bebida caliente por las mañanas y molían en el metate todo el día sin ajustarse los senos; corteses y conversadoras; tenían pocos secretos; eran limpias en su persona y sus cosas (Landa, 1978:40, 55-56, 58).

Vestimenta: en la costa usaban enredo y huipil, mientras que tierra adentro solían no cubrirse los pechos; hasta los cuatro o cinco años comenzaban a taparse los genitales, a las niñas les ponían un enredo; usaban huipil que doblaban o enredaban al caminar (Landa, 1978:11, 54-55-56).

Prácticas de embellecimiento: responsables de poner "pegotillo" a los niños para provocar estrabismo y de colocar paños calientes a los chiquillos para que no saliera barba; utilizaban flores y yerbas para el buen olor; se pintaban de rojo cara y cuerpo como los hombres; se aserraban los dientes; se agujereaban la nariz para ponerse una cuenta de ámbar y usaban orejeras como las de sus maridos; se tatuaban el cuerpo de la cintura hacia arriba con diseños más delicados y hermosos que los de los hombres, exceptuando los senos; aplicaban un ungüento colorado con cierta goma olorosa sobre senos, brazos y espalda para quedar guapas y olorosas por mucho tiempo; se peinaban dividiendo en dos el cabello y trenzándolo como tocado, a las más grandecitas les hacían dos o cuatro cuernos trenzados (Landa, 1978: 35, 36, 55-56).

Actividades domésticas: hacían los bragueros y los adornaban; remojaban el maíz en cal y agua; molían maíz en piedras para hacer bolas y dárselas a los trabajadores, caminantes y navegantes; hacían pan de muchas maneras dos veces al día y todas las labores de la casa; pagaban tributos; en ocasiones labraban y sembraban las tierras; criaban aves y otros animales domésticos, incluso daban leche a los venados para criarlos mansos; hilaban; hacían ropa con plumas de aves domesticadas (Landa, 1978: 36, 37, 58).

Restricciones sociales: no se aceptaba su adulterio, si lo cometían no se les mataba pero debían vivir con la vergüenza que era un gran oprobio; no podían usar espejos, y si un hombre era "cornudo" decían que le habían puesto el espejo en la nuca; no comían junto a los hombres; los hombres no bailaban con ellas; no negociaba comúnmente por sí misma, en especial si era pobre; los nombres de los padres siempre pasaban a los hijos, no a las hijas; ninguna mujer y hombre se casaba con otro del mismo nombre porque era gran infamia; no heredaban igual que sus hermanos excepto por piedad o voluntad; si un padre tenía sólo hijas, heredaban los hermanos de éste, o si los hijos eran menores se daba la herencia a un tutor para que éste le diera a la madre recursos para mantenerlos; no se aceptaba mujer deshonesta; un hombre no se casaba con sus madrastras, cuñadas, y tías (era malo). Con todas las demás parientas de parte de la madre si podían casarse (como primas hermanas); antes de los bautismos padres y sacerdotes no tenían contacto con mujeres; en los bautizos se separaban hombres de mujeres, y una anciana era la madrina de la niñas; una vez bautizadas y sin la conchuela sobre el pubis los padres podían casar a las hijas con quien quisieran; no veían a los hombres ni se reían con ellos, lo contrario era algo ruin; no asistían a los templos cuando había sacrificios, salvo algunas ancianas en ciertas fiestas; los sacerdotes consideraban agua virgen para sus ceremonias aquella traída del monte donde no llegaban las mujeres (Landa, 1978:16, 35, 37, 39, 40-43, 45-46, 58, 92).

Elaboró: Miriam Judith Gallegos a partir del libro *Relación de las cosas de Yucatán* de Fray Diego de Landa.

Cuadro 2. ACTIVIDADES RITUALES Y DE REFORZAMIENTO DE GÉNERO, PRÁCTICAS SOCIALES, CONDUCTA ESPERADA Y DERECHOS DE LA MUJER EN EL SIGLO XVI SEGÚN FRAY DIEGO DE LANDA

Actividades rituales: en ciertos convites mujeres hermosas daban de beber a los hombres, dándoles la espalda; las madres ponían paños en la cabeza de los niños a bautizar, además de llevarles presentes; las madres después del bautizo en la ceremonia *emku*, retiraban la conchuela que ocultaba el pubis de sus hijas con lo cual ya podían casarse; en tiempos de necesidad hasta las mujeres y los jóvenes podían hacer oraciones; eran santeras, embadurnaban a las deidades con sangre de animales de tierra, aves, pescados, además de hacerles ofrendas de ropa de algodón, comida y bebida; tenían devoción por los ídolos y les quemaban mucho incienso; bailaban sus bailes, algunos con hombres, en especial uno no muy honesto de nombre *naual*; en ciertas fiestas dejaban llegar a las ancianas; eran hechiceras en los partos donde ponían el "ídolo" de Ixchel bajo las camas porque era la patrona de los partos; hacían el *koyem* o maíz molido que se ponía en la boca de los muertos; en el año *kan* se hacían fiestas y en ella bailaban algunas viejas elegidas del pueblo con ciertas vestiduras; en el año nuevo de la letra *muluc la*s viejas que por oficio bailaban en el templo para aplacar a Yaxcocahmut tejían un paño sin adornos; en los sacrificios de año nuevo de la letra *ix* las viejas bailaban como solían; en el mes Cumku mujeres y hombres no se bañaban ni peinaban ni hacían algo que fuese trabajoso porque les sucedería algún mal; en el mes Pop todo se renovaba entre ello la ropa, los envoltorios de los ídolos, y se barría la casa y se tiraba lo viejo fuera del pueblo –seguramente esto lo hacían las mujeres-, para el año nuevo se hacía una fiesta donde sólo participaban las ancianas; en el mes Yaxkin después de embadurnar de azul herramientas de todos los oficios desde los del sacerdote a los husos, pintaban también los postes de las casas, y luego una vieja Ixmol le daba golpecillos a las niñas para que fuesen expertas en el oficio de sus madres (Landa, 1978: 7, 38, 45-46, 48, 58, 65-66, 68, 88-89).

Actividades de reforzamiento de género y prácticas sociales: el padre buscaba una mujer que estuviera en condición para esposa de su hijo, y de preferencia que fuese del lugar; se daba dote para nuera e hijo; la misma noche de la boda le daban la mujer al joven; las madres trabajaban para que la mujer diese siempre de comer al marido en señal de casamiento; cuando un hombre repudiaba a la esposa dejaba a los hijos pequeños con ella, si eran grandes se llevaba a los hombres y dejaba a las mujeres con la esposa; las mujeres criaban a los hijos hasta los tres años poniéndoles una cuenta blanca en la coronilla, a las hijas les ataban un cordel con una concha pendiente sobre el pubis, la cual mantenían hasta los doce años; si el hombre tenía mujeres esclavas podía hacer uso de éstas sin que fuese pecado porque era lícito ya que le pertenecían; el hombre se abstenía de mujer para las fiestas o ayunos; las madres cuidaban con atención el cabello de las hijas casaderas, enseñaban a sus hijas lo que sabían y las criaban a su modo, dándoles pellizcos en orejas y brazos si cometían errores, o les echaban pimienta a los ojos si alzaban la vista, o les pegaban y untaban pimienta en otra parte –seguramente en los genitales-; se emborrachaban en los convites -pero entre ellas- pues comían solas (Landa, 1978: 43-44, 47, 57, 210).

Conducta esperada: podían permanecer en el lugar donde un hombre se estuviese bañando; esperar la llegada de los maridos si éstos se emborrachaban; dar la espalda a los hombres cuando se topaban con ellos o después de darles de beber (Landa, 1978: 35, 37, 38, 57-58).

Derechos sociales: cada hombre casado y su mujer sembraban; a sus hijos e hijas los llamaban siempre por el nombre del padre y de la madre, el del padre como propio, y el de la madre como apelativo; era común que sólo tuvieran una mujer, pero que no fuera de la casa paterna; viudos y viudas se juntaban sin mayor ceremonia, sólo era cuestión de que él fuera a la casa de ella y ésta le diese de comer (Landa, 1978: 40-41, 43).

Labores especializadas: mujeres viejas limaban los dientes con ciertas piedras y agua; eran hechiceras en los partos; deformaban con tablas el cráneo de los hijos (Landa, 1978: 55, 58).

Elaboró: Miriam Judith Gallegos a partir del libro *Relación de las cosas de Yucatán* de Fray Diego de Landa.

FIGURAS[11]

Fig. 1 Representación de una mujer sentada junto a un cajete con tamales.
Pieza del Museo Arqueológico Prof. Omar Huerta de Jonuta.

[11] Todas las imágenes del texto son autoría de Ricardo Armijo excepto las que especifican lo contrario.

Fig. 2 Mujeres interactuando con hombres, quizá en una danza. Ambas ataviadas con prendas de compleja decoración. Una de ellas utiliza incluso en su tocado un pincel de escriba. Foto del Maya base Database de Justin Kerr, núm. 554.

Fig. 3 Mujeres de elite cubiertas por una larga capa, quienes presencian la danza que realizan dos individuos enmascarados, con sonajas y una muy peculiar vestimenta. Foto del Maya base Database de Justin Kerr, núm. 6888.

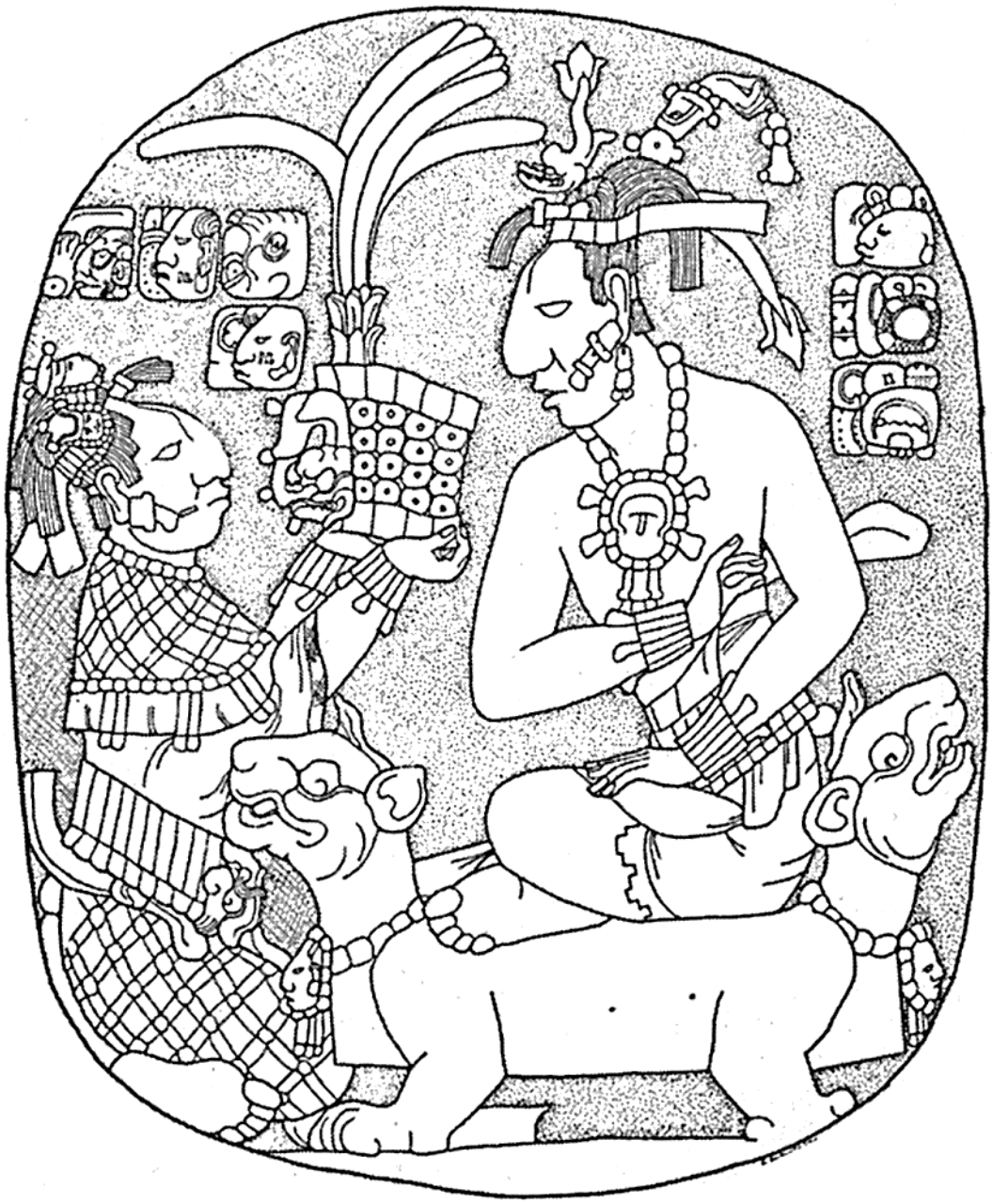

Fig. 4 Lápida Oval del Palacio, Palenque. En ésta se reproduce la entronización de K'inich Janab Pakal, ocurrida en el año 615 d.C., en el momento que su madre, la Señora Sak K'uk -Quetzal resplandeciente-, le hace entrega de la corona conocida como "tambor principal". Tomado de Stuart y Stuart, 2008:fig. 49A.

Fig. 5 Grupo 1. Jóvenes orando (diferentes variantes). Todas las piezas pertenecen al Museo Arqueológico de Jonuta, excepto la figurilla del centro en la segunda fila que corresponde al acervo del Peabody Museum, y la tercera figurilla de la línea final que se encuentra en el Museo de Hecelchakan –INAH-, cuyo origen es la isla de Jaina (según lo informó el arqueólogo Antonio Benavides).

a b c

Fig. 6 Grupo 2 de jóvenes en posición de oración: a) Pieza del Museo Arqueológico Prof. Omar Huerta de Jonuta; b) Pieza del Peabody Museum of Archaeology and Ethnology Photographic Archives; c) Figurilla de Jaina (imagen de Sara Novelo).

Fig. 7 Grupo 3. Mujeres con brazos en alto y adornos sobre el cabello. Piezas del Museo Arqueológico Prof. Omar Huerta de Jonuta.

a b c

Fig. 8 Grupo 4 de jóvenes en oración con huipil corto y *quechquemitl* o peto redondo sobre el pecho. Tienen representado un caracol cortado en las palmas de las manos. Procedencia: a) Sitio Tulipán, Tabasco-INAH; b) Gran Acrópolis, Proyecto Arqueológico Comalcalco-INAH; c) Bodega del Museo Regional en Campeche-INAH (fotografía de Sara Novelo).

a b c

Fig. 9 Grupo 5. Grupo general que incluye representaciones femeninas con brazos alzados y tocado. Procedencia de izquierda a derecha a) y b) Piezas del Museo Arqueológico Prof. Omar Huerta de Jonuta; c) Pieza de la Gran Acrópolis. Proyecto Arqueológico Comalcalco, INAH.

Fig.10 Ofrenda de figurillas y vasijas miniatura localizada en un terreno adyacente a un montículo habitacional. Contexto alterado por la creciente del río Usumacinta que destruyó la plataforma. Proyecto Arqueológico Jonuta-INAH 2009.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Carlos y Casasola Luis, *Las figurillas de Jonuta, Tabasco,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Proyecto T.B.N., Vol. II, 1985.

Alver de Soria, Diego, Alonso de Grado, Martín de Briona, Juan de Villafranca y Diego Muñoz, "Relación de la Villa de Santa María de la Victoria", en Mercedes de la Garza (ed.), *Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo II, 1983, pp. 415-432.

Anawalt, Patricia, "Analysis of the Aztec *Quechquemitl*: An Exercise in Inference", en Elizabeth Hill Boone (ed.), *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, Washington, Dumbarton Oaks, 1982, pp. 37-72.

Ardren, Traci, *Ancient Maya Women* (ed.), Walnut Creek, Altamira Press, 2002.

Barrera V., Alfredo (dir.), *Diccionario Maya*, México, Editorial Porrúa, 2001.

Baudez, Claude Francois, *Una historia de la religión de los antiguos mayas,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2004.

Benavides, Antonio, "Las mujeres mayas de ayer", *Arqueología Mexicana*, Vol. III, Núm. 17, 1998, pp. 34-41.

Berlin, Heinrich, "Late Pottery Horizons of Tabasco Mexico", *Contributions to American Anthropology and History,* Núm. 59, 1956.

Butler, Mary, "A Study of Maya Mouldmade Figurines", *American Anthropologist,* Núm. 37*,* 1935*,* pp. 636-67.

Claassen, Cheryl y Rosemary Joyce (eds.), *Women in Prehistory North America and Mesoamerica*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997.

Corson, Christopher, *Maya Anthropomorphic Figurines from Jaina Island, Campeche,* Ramona, California, Ballena Press Studies in Mesoamerican Art Archaeology and Ethnology, Núm. 1, 1976.

Cortés, Hernán, *Cartas de relación,* México, Editorial Porrúa, 1979.

Cruz Cortés, Noemí, *Las señoras de la Luna*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2005.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia de la conquista de Nueva España,* México, Editorial Porrúa, 1980.

Ekholm, Susanna M., "The Lagartero Figurines", en N. Hammond y Gordon R. Willey (eds.), *Maya Archaeology and Ethnohistory*, Austin, University of Texas Press, 1979, pp. 172-186.

Gallegos Gómora, Miriam Judith, "Actividades y atavíos del hombre maya: la representación masculina en Tabasco, México", en J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (eds.), *XIX Simposio de investigaciones arqueológicas en Guatemala*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Vol. I, 2006, pp. 503-510.

_____, "El baila Viejo: danza y música ritual de la comunidad yokot'an, Tabasco, México", en *El arte popular mexicano. Memoria del coloquio nacional,* México, Consejo Veracruzano de Arte Popular, 2006a, pp. 193-215.

_____, "Representando el mundo a la vera del Usumacinta: Jonuta", en *Los investigadores de la cultura maya 15*, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, tomo I, 2007, pp. 27-44.

_____, "Ataviando su identidad: la mujer prehispánica de Jonuta, Tabasco, México", en Héctor Hernández y Marcos Pool (eds.), *Identidades y cultura material en la región maya*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 2010, pp. 69-87.

_____, "La mujer maya del Clásico de acuerdo a la evidencia arqueológica: vida cotidiana, imagen e identidad", ponencia presentada en la Universidad Nacional Autónoma de México, dentro del Seminario de Historia Comparada de las Mujeres en las Américas, UNAM-IPGH-IFUW-CIALC-FEMU-CIAN, 2011.

_____ y Ricardo Armijo Torres, "La corte real de Joy'Chan a través de las mujeres, hombres y dioses de barro. Estudio preliminar de género", en *Los investigadores de la Cultura Maya 12,* Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, tomo II, 2004, pp. 304-318.

Gil y Sáenz, Manuel, *Compendio histórico, geográfico y estadístico del estado de Tabasco* [1872], México, Consejo Editorial del estado de Tabasco, 1978.

Goldstein, Marilyn M., “Maya Figurines from Campeche, Mexico: Classification on the Basis of Clay Chemistry, Style and Iconography”, tesis doctoral, Columbia University, University Microfilms International 7924894, 1978.

Gómez, Almudena y Ricardo Armijo Torres, “Estudio preliminar de las condiciones de vida en el sitio arqueológico de Comalcalco, Tabasco”, en *Los investigadores de la cultura maya 11*, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, tomo II, 2003, pp. 447-453.

Hendon, Julia, “Status and Power in Classic Maya Society: an Archaeological Study”, *American Anthropologist*, Vol. 93, Núm. 4, 1991, pp. 894-918.

_____, “Women’s Work, Women’s Space, and Women’s Status Among the Classic Period Maya Elite of the Copan Valley Honduras”, en Cheryl Claassen y Rosemary Joyce (eds.), *Women in Prehistory, North America and Mesoamerica,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997, pp. 33-46.

_____, “Household and State in Prehispanic Maya Society: Gender, Identity, and Practice”, en S. L. Gustafson y A. M. Trevelyan (eds.), *Ancient Maya Gender Identity and Relations,* New York*,* Bergin and Garvey, 2002, pp. 75-91.

_____, “In the House: Maya Nobility and their Figurine Whistles”, *Expedition*, Vol. 45, Núm. 3, 2003, pp. 28-31.

Hernández, Héctor, “La arqueología feminista y la investigación maya”, tesis de licenciatura en Arqueología, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2002.

Joyce, Rosemary, “Images of Gender and Labor Organization in Classic Maya Society”, en Cheryl Claassen y Mary C. Beaudry (eds.), *Exploring Gender through Archaeology,* Monographs in World Archaeology 11, 1992, pp. 63-70.

_____, “Performing the Body in Pre-Hispanic Central America”, *Anthropology and Aesthetics* 33, 1998, pp.147-165.

_____, “Symbolic Dimensions of Costume in Classic Maya Monuments: the Construction of Gender Through Dress”, en Barbara Knoke, Nancie L. González y John M. Willemsen (eds.), *Maya Clothing and Weaving Through the Ages*, 1999, pp. 29-38.

_____, *Gender and Power in Prehispanic Mesoam*erica, Austin, University of Texas Press, 2000.

Klein, Cecelia F., *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001.

Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa, 1978.

_____, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.

Marcus, Joyce, "Rethinking Figurines", en C. Halperin, K.A. Faust, R. Taube y A. Giguet (eds.), *Mesoamerican Figurines. Small-scale Indices of Large-Scale Social Phenomena,* Gainesville, University Press of Florida, 2009, pp. 25-50.

Martin, Simon y Nikolai Grube, *Chronicle of the Maya Kings and Queens*, New York, Thames and Hudson, 2002.

Medellín Zenil, Alfonso, *Cerámicas del Totonacapan*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960.

_____, *Nopiloa. Exploraciones arqueológicas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1987.

Morris, Walter F. Morris Jr., "La moda Clásica, al fin. La vestimenta de las figurillas mayas de Lagartero", *Antropología*, 9, pp. 19-31.

Nelson, Sarah, *Gender in Archaeology, Analyzing Power and Prestige*, Walnut Creek, Altamira Press, 1997.

Pallán, Carlos, *Breve historia de los mayas,* España, Nowtilus, 2011.

Rands, Robert y Barbara C. Rands, "Pottery Figurines of the Maya Lowlands", en Gordon Willey (ed.), *Handbook of Middle American Indians, Archaeology of Southern Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press, Vol. 2, Part 1, 1956, pp. 535-560.

Robin, Cynthia, "Gender and Maya Farming: Chan No'ohol, Belize", en Traci Ardren (ed.), *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, Altamira Press, 2002.

Rodríguez Shadow, María J., “La condición femenina en la civilización maya y azteca”, en Ma. A. Querol, C. Martínez, R. Pastor y A. Lavrín (coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina,* Madrid, Cátedra, 2005.

Ruz Lhuillier, Alberto, *La costa de Campeche en los tiempos prehispánicos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie Investigaciones 18, 1969.

Schele, Linda, *Rostros ocultos de los mayas*, México, Impetus Comunicación, 1997.

Serra Puche, Mari Carmen, “The Concept of Feminine Place in Mesoamerica: the Case of Xochitecatl, Tlaxcala, Mexico”, en Cecelia F. Klein (ed.), *Gender in Prehispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001, pp. 255-284.

Sotelo Santos, Laura Elena, *Los dioses del Códice Madrid. Aproximación a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Stephen Neff, Linda, “Gender Divisions of Labor and Lowland Terrace Agriculture”, en Traci Ardren (ed.), *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, Altamira Press, 2002, pp. 31-51.

Stuart, David y George Stuart, *Palenque: Eternal City of the Maya*, New York, Thames and Hudson, 2008.

Torre, fray Tomás de la, *Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas. Diario de viaje 1544-1545*, México, Editorial Tollocan, 1945.

Vail, Gabrielle y Andrea Stone, “Representations of Women in Postclassic and Colonial Maya Literature and Art”, en Traci Ardren (ed.), *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, Altamira Press, 2002, pp. 203-228.

MUJER Y PODER EN EL CLÁSICO MAYA. ENTRE REALIDAD HISTÓRICA Y FICCIÓN ANTROPOLÓGICA

Marcos Noé Pool Cab

INTRODUCCIÓN

En los estudios sobre la organización social y política de los mayas prehispánicos, siempre ha habido desacuerdos. Esto es una característica común en nuestra disciplina, ya que el debate es necesario en las ciencias sociales. Los modelos de explicación e interpretación que son empleados por los investigadores, son útiles hasta que ya no responden a los planteamientos, problemas y preguntas. Surgen entonces nuevos modelos explicativos. Estos pueden germinar desde nuestra área de conocimiento o bien, ser resultado del análisis y reflexión desde otras disciplinas. La arqueología, por tanto, también se encuentra involucrada en estos debates. Aunque los arqueólogos empiristas pretendan elaborar sus propios modelos, el conocimiento del pasado no puede descubrirse desde la simple especulación del dato material. Por lo que el diálogo y el debate en las ciencias sociales en general, de alguna u otra forma nutren a la arqueología. De este modo, también el conocimiento arqueológico puede entablar diálogos y debates con otras áreas del conocimiento social.

Esta dialéctica en las ciencias sociales puede observarse en los estudios de género, parentesco, política, identidad, entre otros. Así, los conocimientos ofrecidos por disciplinas como la historia, la antropología, la arqueología y aún la sociología, pueden ser contrastados hasta cierto punto. No obstante, las oposiciones también pueden llegar a ser irreconciliables, sobre todo cuando existen maneras diferentes de entender la realidad (o las realidades) y por lo tanto la forma en la que pretendemos conocerla.

REINVENTANDO LAS RELACIONES DE GÉNERO

Desde que el movimiento feminista hizo mella en las ciencias sociales en general y en la arqueología en particular, los estudios sobre género se han multiplicado. En sus planteamientos este movimiento político pretendía la reivindicación histórica de las mujeres, la equidad y las mismas oportunidades sociales ante los hombres. También luchaban por el reconocimiento de sus derechos políticos y civiles, que a las mujeres históricamente se les había negado, por la hegemonía patriarcal.

Las relaciones de poder entre hombres y mujeres pueden ser estudiadas en diferentes ámbitos y desde diversos enfoques. Hoy en día las mujeres, gracias a esa lucha, están ocupando espacios que antaño se presuponían propios de los varones. Es así como podemos ver, que en nuestra sociedad las relaciones entre hombres y mujeres han ido cambiando, tanto en la vida pública como en la privada, en el campo intelectual, en lo doméstico, en lo religioso, entre otros.

Esta lucha por la equidad actual entre los géneros se manifiesta principalmente en las sociedades modernas y en las occidentalizadas. Por otra parte, las reflexiones académicas en torno al género, han aportado nuevas luces en torno al carácter androcéntrico de las sociedades en el pasado y en el presente.

El hecho de ver al varón siendo casi siempre la cabeza de la sociedad, en la familia, en lo doméstico, en lo político, en lo religioso, es el resultado de un discurso ideológico androcentrista occidental. Este sesgo androcéntrico también se ha manifestado e influido en la construcción de modelos antropológicos, surgidos de los estudios en sociedades no occidentales.

Las reflexiones antes expuestas, también aplican para los estudios de arqueología maya, ya que, los modelos antropológicos utilizados, tampoco se salvan del androcentrismo. Los estudios que han “sacado a la luz” la importancia social, política y cultural de las mujeres, han sido aplaudidos por las y los feministas, pero ¿se está conociendo por fin una realidad histórica que no se había visto por la presencia de una fuerte carga ideológica androcéntrica? En parte sí, pero también tienen que ver los modelos de explicación que han sido utilizados. En otras palabras, las mujeres en el pasado suelen ser más o menos importantes dependiendo del modelo teórico que las explique o que no las explique.

LAS MUJERES PERCIBIDAS EN LOS ESTUDIOS DE PARENTESCO Y DE LINAJES

Desde sus orígenes, el modelo de linaje se construyó con un marcado sesgo androcéntrico. Basta hacer referencia a los primeros estudios evolucionistas que trataban de entender al parentesco.

McLennan (en Fox, 1980) por ejemplo, propuso una serie de fases por las que habían pasado las normas de parentesco y las reglas del matrimonio de toda la humanidad. Esta posición evolucionista consideraba que al principio la promiscuidad dio lugar a un sistema en el que el parentesco sólo seguía la línea de las mujeres (lo que creyó que correspondía a la antigua Grecia); posteriormente se pasaría al parentesco basado únicamente en el vínculo del varón (como ocurrió en la antigua Roma). Finalmente, se impusieron la monogamia y la determinación del parentesco a través de varones y mujeres.

Los estudios de Morgan (en Fox 1980) en el siglo XIX, también le dieron gran impulso a esta temática de investigación. Este especialista se interesó por los iroqueses. Observó la terminología utilizada para designar a los parientes, que por supuesto difería mucho a la de la sociedad moderna. Por ejemplo, la palabra padre no se aplicaba sólo al varón que era el padre directo, también se aplicaba a otros parientes varones. Asimismo, la palabra madre se empleaba con gran amplitud.

Para explicar este fenómeno, Morgan (en Fox 1980:19) fue recopilando esquemas de las terminologías de parentesco en otras partes del mundo y en sociedades de la antigüedad clásica. Observó que diferentes sociedades tenían tipos similares de nomenclatura para el parentesco. La existencia de términos como padre o madre asignados a varios individuos, llevó a Morgan a considerar que prevalecía la costumbre de matrimonio de grupos, en el que varios varones y/o mujeres podrían ser los progenitores putativos del niño.

Para Morgan fue importante no sólo el estudio de la terminología, sino también de la estructura social. Al analizar a los iroqueses descubrió que estaban organizados en grupos de parentesco basados en la filiación por línea materna. Estos se hallaban incluidos en grupos más amplios llamados fratrías. Más tarde al estudiar a otros grupos con una organización más compleja como los mexicas, observó que también se organizaban por grupos de parentesco pero basados en la filiación por línea paterna. Éstos se congregaban a su vez en unidades más amplias, que los españoles habían designado barrios.

Morgan también estudió a la cultura griega y romana. Dedujo que esas sociedades se organizaban por filiación paterna. En su esquema Morgan, llegó a concluir que la filiación materna fue propia de las sociedades primitivas. Posteriormente, la filiación evolucionó hasta llegar la filiación paterna propia de sociedades civilizadas.

En aquel tiempo fue descubierto en Australia el totemismo como un atributo común a los grupos de parentesco. El totemismo fue visto como una característica importante entre los clanes, quizás tan importante como la exogamia. Con base en estas fuentes clásicas, Fustel de Coulanges argumentó en 1864 que la “adoración de los ancestros” había llevado al engrandecimiento de las familias patriarcales en las antiguas gens (Pool, 2003:16). El totemismo supone un sistema de organización social vinculado a creencias religiosas y rituales, cosmogonía y cosmología. Socialmente comprende expresiones tales como tótem familiar, de clan, de fratrias y de tribu, y en el cual la colectividad afectada tiene el mismo tótem. El tótem se basa en la homología entre la serie animal y la de los grupos sociales, y es propio de poblaciones “primitivas”.

Las tesis evolucionistas mencionadas líneas atrás fueron aplicadas a diferentes sociedades. En 1885 Robertson Smith, aplicó la tesis de McLennan a sociedades semíticas y enfatizó la importancia de las “hostilidades por sangre”. Según Robertson Smith (en Kuper, 1982) la explicación a todas las

divisiones y agregaciones de los grupos árabes respondía a dos principios: el eficaz vínculo era por sangre y el propósito de la sociedad era unir a los hombres para la guerra.

Es interesante recalcar que desde el enfoque evolucionista, los grupos de parentesco organizados alrededor de la madre fueron considerados como primitivos. Por su parte, el patriarcado y los patrilinajes fueron vistos como estadios más evolucionados.

Observando siempre esta perspectiva evolucionista Fox (1980:29) planteó cuatro principios en donde también se deja entrever esta marcada predisposición androcentrista de los estudios de parentesco:

1.- las mujeres engendran a los niños

2.- los hombres fecundan a las mujeres

3.- por lo general mandan los hombres

4.- los parientes primarios no se casan entre sí.

Como puede observarse, los tres primeros principios manifiestan un predominio del varón sobre la mujer.

Los estudios evolucionistas colocaron los cimientos para lo que los funcionalistas y los estructural-funcionalistas posteriormente denominaron Linaje, modelo antropológico que a continuación comentaremos de manera sintética.

Cuando hablamos de sociedades organizadas en sistemas de linajes, entendemos que dichas estructuras están basadas en prescripciones matrilineales, patrilineales o de doble descendencia. Se pretende ver entonces a estas sociedades con solamente tres opciones de organización.

Los linajes o grupos de descendencia han sido considerados casi universales no obstante las ambigüedades, las erróneas interpretaciones del dato empírico y los errores metodológicos recurrentes. En un trabajo anterior (Pool, 2003), analicé la construcción y aplicación del modelo de linajes en la arqueología maya. En esa obra demuestro con datos empíricos diversos que la utilización del modelo crea más confusiones que acertadas interpretaciones.

En aquel modelo, la descendencia (consanguínea, social o simbólica) juega un papel central en la configuración de los grupos, el estatus de sus miembros y en la estructura política (*véanse* Dumont, 1975; Evans-Pritchard, 1977; Schneider, 2002, entre otros).

Un problema que se observa en la aplicación de este modelo, es que las sociedades son vistas de manera casi homogénea ya que las diferencias y particularidades son tratadas como excepciones a la regla. Siempre se trata de encasillarlas en alguno de los tres tipos clasificatorios.

Desde que los estudios de parentesco condujeron a la construcción del modelo de linaje, a las mujeres se les dio un trato de inferioridad con respecto a los varones, quienes tradicionalmente han sido considerados como

biológicamente más fuertes. Esta mayor importancia biológica del varón se extiende a lo social y cultural en los estudios estructuralistas y funcionalistas.

El modelo de linaje permite incluir a ciertos individuos y excluir a otros. Como la corporatividad y la filiación al grupo son a través del ancestro común (Evans-Pritchard, 1977; Rivers en Dumont, 1975), la división del trabajo, la sucesión, la herencia, el matrimonio y la residencia podrán ser entendidos en los grupos de descendencia diferenciados por la adscripción a uno u otro género. Esta diferenciación permite ver grupos organizados por el lado de la madre y grupos constituidos alineados con el padre. Es de acuerdo a la corporatividad y la filiación que entonces se aplicarán otras reglas de índole política (sucesión, liderazgo, gobierno), económica (herencia) y religiosa. Para Rivers (1914:85), la filiación a un grupo es importante pues ésta afecta los modos de propiedad, rango y oficio. La filiación o *descent,* es entendida como la transmisión de la calidad de miembro de un grupo. Para otros autores como Radcliffe-Brown (1974; 1982), la filiación es sucesión. Esto es, la transmisión de estatus. Excluimos a los cognados o de doble descendencia porque la unilinealidad rigurosa se aprecia en los patrilinajes y los matrilinajes (Radcliffe-Brown en Dumont, 1975:52).

Algunos autores han llegado a considerar que -de acuerdo a los reportes etnográficos de sociedades organizadas en linajes-, existen más sociedades patrilineales que matrilineales. Podemos mencionar a Keesing (1975), quien indica que los grupos de descendencia patrilineal son más frecuentes que los grupos de descendencia matrilineal pues “las estadísticas de las investigaciones etnográficas interculturales así lo demuestran”. Por ejemplo, sociedades de pastores no estáticas con gran movilidad y con un dominio del varón en la división laboral, están organizadas patrilinealmente. Igualmente en sociedades agrícolas predominan los grupos de descendencia patrilineal. Por otra parte, los sistemas de descendencia matrilineal están relativamente relacionados a adaptaciones especiales de condiciones ecológicas que favorecen a ciertas comunidades. Estos sistemas presentan largos periodos de asentamiento sedentario, donde la tarea de la agricultura está en manos de las mujeres (Keesing, 1975:25-26).

Lévi-Strauss (1983) por su parte, al tratar de entender las relaciones entre los grupos de parentesco, propuso La Teoría de la Alianza. En esta teoría, las mujeres son tratadas como “objetos preciados”, ya que se percibe en ciertos grupos la importancia social, política y económica de intercambiarlas. Uno de los principios fundamentales de esta teoría es el nulo intercambio de varones entre los grupos. El intercambio de mujeres mantiene equilibrio, armonía y solidaridad entre los grupos de descendencia (*véase* Dumont, 1975).

La carga ideológica androcéntrica es evidente en estas construcciones teóricas. De acuerdo a esta ideología, el estereotipo social de las mujeres siempre está en desventaja respecto a los varones.

Tradicionalmente a las mujeres se les ha relacionado en lo doméstico con el cuidado de los hijos, en lo biológico con la reproducción y el apareamiento. Mientras que la función pública, política y ceremonial ha sido percibida casi siempre como inherente a los varones.

Con lo anterior se ofrece un panorama donde el varón predomina en la estructura social. Este modelo trasladado a sociedades complejas (como la maya del Clásico) permite ver al varón predominando en las sucesiones políticas, en las reglas hereditarias y de estatus. Esto es, en las configuraciones políticas y culturales en general.

De acuerdo a las reflexiones anteriores, la dialéctica entre géneros no parece ser importante en el modelo de linajes. Un individuo adquiere su posición, rol y estatus por el lado de la madre o bien por el lado del padre, sin embargo, es claro que aún cuando se pretenda observar reglas prescriptivas, las mujeres siempre se manifestarán con cierta importancia social en los grupos patrilineales, así como los varones en los grupos matrilineales. A lo sumo, en la literatura antropológica se hablará finalmente de tendencias hacia lo patri (masculino) o hacia lo matri (femenino). Por lo mismo considero que no se puede aplicar con rigurosidad el tipo patrilineal o el tipo matrilineal.

MUJERES Y LINAJES MAYAS

En la arqueología maya, la percepción histórica generalmente contemplada para el periodo Clásico, es la del varón asumiendo el papel de autoridad en el gobierno, la religión y lo doméstico. En cuanto a la estructura política y social, el jefe o el gobernante casi siempre parece ser el varón, y hoy en día está el debate sobre la presencia de linajes matrilineales, patrilineales, o de doble descendencia. Estas interpretaciones se apoyan generalmente en las inscripciones epigráficas y fuentes etnohistóricas.

Landa (1997:48-49), menciona que los nombres de los padres duraban siempre en los hijos, pero no en las hijas. No obstante, ambos hijos e hijas eran llamados por el nombre del padre y de la madre. El nombre del padre era considerado como propio y el de la madre como apelativo.

Vale la pena mencionar que los prejuicios ideológicos también han influido en las interpretaciones de los datos etnohistóricos. Según Tozzer (1941:98-99), "el hijo de un hombre *chel* y una mujer *chan,* fue conocido como *Na chan chel".* Sin embargo, al ir a las fuentes primarias vemos que Landa 1997) menciona lo siguiente:

> A sus hijos e hijas los llamaban siempre por el nombre del padre y de la madre; el del padre como propio, y el de la madre como apelativo; de esta manera, el hijo de Chel y Chan llamaban Nachanchel, que quiere decir hijos de fulanos…

Nótese que en el párrafo de Landa no se menciona, como dice Tozzer (1941) “el hijo de un hombre chel y una mujer chan”. Ésta sólo es una inferencia.

Landa (1997), también mencionó que las hijas normalmente no participaban de la herencia como sus hermanos, excepto en el caso de que tuvieran voluntad o piedad. Si no había hijos varones, los primos o los parientes varones más cercanos participaban de dicha herencia. Así también al referirse a la sucesión, el hijo mayor era el que sucedía al padre en el gobierno, en ausencia de éste el gobierno era dado al hermano del gobernante y si éste faltaba, los sacerdotes y gente importante elegían a un hombre capaz de gobernar

Este tipo de información ha sido utilizado para argumentar que los antiguos mayas estaban organizados por linajes o bien por clanes patrilineales (*véase* Nutini, 1961). Aunque la hipotética patrilinealidad, no esté lo suficientemente sustentada en la información de Landa, lo que se percibe es que la herencia y la sucesión aplicaban más por la línea del varón. Sin embargo, la corporatividad al grupo parece venir por ambos lados. Si esto fue así entonces existe cierta equidad (que podría ser tanto social como simbólica) en la importancia manifestada tanto del padre como de la madre.

De acuerdo a estudios lingüísticos, etnohistóricos, etnográficos y epigráficos, ciertos investigadores han sugerido que el sistema de parentesco maya, es de tipo clasificatorio (*véanse* Coggins, 1975; Eggan, 1934; Haviland, 1972; Hopkins, 1988; Roys, 1940, entre otros). En este sistema, el padre es clasificado con sus hermanos y la madre con sus hermanas.

Este sistema clasificatorio –característico de los grupos de descendencia unilineal-, ha repercutido en la apreciación patrilineal o matrilineal de los grupos mayas. El problema radica, en que observando grupos de descendencia, la tendencia será siempre ver el papel, función, estatus y rol, bien de los varones o bien de las mujeres. Dicho modelo cierra la visión de ver más allá de la simple diferenciación sexual en los principios de organización.

Una tercera opción es la doble descendencia. En este sistema es posible ver cierto equilibrio entre los géneros, ya que la transmisión de roles y estatus puede ser indistinta (paterna o materna) aun cuando la filiación al grupo sea por una sola línea. La doble descendencia también ha sido entendida de diferentes formas. El concepto manejado aquí es de acuerdo a la visión de Radcliffe-Brown (1935, 1970,1982).

Como en los linajes ciertos individuos son incluidos y otros excluidos, el modelo ha resaltado más al varón. No obstante, aún en sociedades clasificadas como patrilineales, patrilocales o patrilaterales, las mujeres tienen una participación siempre activa. Este sesgo interpretativo en las relaciones de género, se ha reproducido de manera general entre los investigadores que a la fuerza quieren ver a los mayas del Clásico organizados por reglas

prescriptivas. Según Lévi-Strauss (1983), la descendencia, la residencia y el matrimonio pueden combinarse dando como resultado sistemas armónicos o sistemas inarmónicos. El problema que he observado en muchos antropólogos y arqueólogos, es que interpretan grupos de descendencia unilineal, cuando sólo están observando reglas de residencia o de matrimonio.

El modelo de linaje entre los mayas del Clásico ha pretendido apoyarse en diferentes tipos de datos: fuentes etnohistóricas (Eggan, 1934; Haviland 1968; 1972; 1977; Landa, 1997; Nutini, 1961; Roys, 1939; 1940, entre otros); información etnográfica (Guiteras, 1951; Hopkins, 1988; Tozzer, 1941; 1982; Villa Rojas, 1945, entre otros); interpretación epigráfica e iconográfica (Bricker, 2002; Coggins, 1975; Haviland, 1977; Proskouriakoff, 1993, entre otros); interpretación arqueológica (Fash, 1991; Freidel, 1983; Robles, 1991, entre otros).

De acuerdo al modelo de linaje, la descendencia, la residencia y la sucesión de estatus, han sido entendidas casi siempre por el lado del padre (salvo contadas excepciones cuando se habla de matrilinajes o de doble descendencia). Keesing (1975), debería de estar más que satisfecho, ya que sus apreciaciones cuantitativas también han sido reproducidas por los investigadores mayistas, sin embargo en mi tesis de maestría (Pool, 2003), hago una extensa discusión sobre los errores teóricos y metodológicos que se ha tenido en la arqueología maya, al aplicar este modelo.

Por otra parte, la importancia general que a las mujeres se les ha dado en la esfera política de los linajes mayas parece ser la de simples acompañantes de los dignatarios mayas o bien consortes (Martín y Grube, 2000). El rol de madre y de esposa ha sido tradicionalmente visto de manera principal. El papel de “decoración social” de las mujeres, se hace más claro, sobre todo cuando se percibe a los grupos de parentesco al estilo de las cortes de las monarquías europeas.

Los arqueólogos mayistas han hablado de la importancia de las mujeres en la conformación de linajes, pero en escasas ocasiones aparecen como gobernantes. No obstante, también existen inscripciones en las cuales ciertos gobernantes varones justifican su poder y autoridad política haciendo alusión a ancestros femeninos (*véase* Krochock, 2002). La importancia femenina en estos casos parece que también fue simbólica.

Si comparamos estas maneras de entender a las mujeres en los linajes mayas con los linajes de otras culturas, veremos prácticamente la misma realidad histórica (Curtis y Reade, 1995). Uno entonces se pregunta ¿Qué ha hecho que a las mujeres históricamente se les haya negado presencia política de facto? A mi parecer, no es que la historia lo marque, es un problema fenomenológico. Existe lo que queremos que exista. Los modelos explican lo que queremos que sea explicado.

EL ROL POLÍTICO DE LA MUJER EN EL MODELO DE LAS SOCIEDADES TIPO CASA

La importancia de las mujeres no se percibe con claridad en el modelo de los grupos de descendencia unilineal. Salvo cuando inician linajes o toman el lugar del varón a falta de éste. Tal situación es explicable ya que el modelo es cerrado y rígido. Sin embargo, el rol político femenino y su trascendencia simbólica han sido percibidos en las inscripciones epigráficas.

En la arqueología maya se ha caído en el error de tratar de entender a la sociedad organizada con simples reglas de descendencia, no obstante que la complejidad social es innegable. La evidencia arqueológica ha manifestado que los mayas del periodo Clásico estaban regidos por grandes Estados centralizados con instituciones administrativas operando más allá de los límites de parentesco (Pool, 2003:182-183).

Como la analogía es fundamental para la interpretación arqueológica, autores como Marcus (1995:27), Sharer (1993:101) y Sabloff (1983:418), consideran que el principal problema ha sido la falta de rigurosidad y de evaluación de los modelos, utilizados como analogías pertinentes. La dificultad para explicar a los grupos sociales mayas, es resultado, en primer lugar, de la imposición de una inadecuada y pobre conceptualización análoga, a saber, los linajes. Como resultado de esta posición, en los últimos años se ha estado retomando el concepto *casa* de Lévi-Strauss (1982:174), como una alternativa de explicación.

En una sociedad de *casas*, dice Lévi-Strauss (en Chapman, 1986:229) la filiación vale la alianza y viceversa. Ni patrilineal ni matrilineal; ni exogámica ni endogámica o las dos a la vez. La *casa* toma lo que le conviene y deja, con o sin escrúpulos, muchas reglas que prohíben o propician determinados tipos de matrimonios, pese a que suele conservar o adoptar ciertas prácticas como el casamiento entre primos. Lévi-Strauss (en Chapman, 1986:229) también dice que la *casa* es distinta de la familia, no coincide tampoco con la línea agnática, y aún a veces está desprovista de base biológica y consiste más bien en una herencia material y espiritual que abarca la dignidad, el parentesco, los nombres y los símbolos, la posición, el poder y la riqueza.

El modelo de *casa* está bien documentado etnográficamente (*véanse* por ejemplo, Boon, 1990; McKinnon, 1991; Traube, 1986; Waterson, 1990; 1995). Dicho modelo, además de ayudar a resolver los actuales debates sobre el parentesco maya y facilitar su integración a la organización política y social, me parece que también permite relacionar el parentesco con otros aspectos del individuo como la identidad de género y de edad.

El modelo de *casa* nos ayuda a percibir de manera más dinámica a las mujeres y su integración a la organización política y social de los mayas del periodo Clásico. Esto se debe a que no percibe de manera rígida las reglas

prescriptivas de descendencia. En su lugar permite entender las relaciones de interés estratégicas (simbólicas) entre los individuos a manera de *habitus* (*véase* Bourdieu, 1977). Esto es, como disposiciones durables y transferibles predispuestas para funcionar como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones. Lo que se pretende es entender la interacción entre individuos (hombres y mujeres) como producto de estrategias conscientes o inconscientes orientadas a la satisfacción de intereses simbólicos y materiales.

Cuando una sociedad es percibida sin la rigidez de las reglas de descendencia, que son ambiguas, es más fácil concebir a los individuos en sus relaciones prácticas. Es en la aplicación de este modelo cognitivo que es más fácil entender y percibir a las mujeres mayas en sus roles políticos y no ver al género masculino como principal protagonista social.

MUJERES Y PODER EN EL REGISTRO ARQUEOLÓGICO

La manera de percibir a las mujeres en su rol político en un modelo amplio y flexible en relación con los varones y sin la rigidez de las reglas prescriptivas, nos la facilitan las inscripciones jeroglíficas. Según Benavides (2007) la información del pasado maya deriva fundamentalmente del análisis de imágenes e inscripciones jeroglíficas contenidas en diversos monolitos como estelas, dinteles, altares y tableros.

De acuerdo a investigadoras e investigadores como Proskouriakoff (1994), Schele y Mathews (1991), Martin y Grube (2000), Krochock (2002), entre otras y otros, se sabe ahora que durante el periodo Clásico aparecieron en escena mujeres con roles políticos importantes. Algunas llegaron incluso a tener poderes políticos casi absolutos. Otras, por ser esposas de gobernantes aparecen representadas con vestimentas ostentosas. El ser esposas también les daba estatus y rol político, ya que algunas de ellas jugaron el papel incluso de representantes de los gobiernos de sus esposos. Otras más, tuvieron importancia ritual, éstas aparecen representadas practicándose algún tipo de autosacrificio (como la señora Xoc de Yaxchilán, esposa de Escudo Jaguar). La importancia simbólica se manifiesta también cuando otras mujeres aparecen como referentes que legitiman la autoridad y el poder de ciertos gobernantes varones.

En la actualidad, se ha registrado una gran cantidad de mujeres mayas ostentando poder político, tanto de facto como simbólico (*véase* Martin y Grube, 2000). De acuerdo a la información ofrecida por las estudiosas y los estudiosos de la epigrafía maya, podemos considerar en la esfera política a los siguientes grupos de mujeres:

Mujeres gobernantes

A este grupo pertenecen aquellas mujeres que con claridad son mencionadas en las inscripciones jeroglíficas y reflejadas en los contextos arqueológicos, ocupando el más alto rango de gobierno y de autoridad política. Nos referimos a aquellas mujeres a quienes los epigrafistas también denominan reinas.

En este grupo podemos colocar a Une Balam de Tikal (siglo IV) y a la Señora de Tikal (siglo VI); a la Señora Yoh Ik Nal (finales del siglo VI) y la Señora Sac Kuc (inicios del siglo VII), ambas de Palenque; la Señora Rector Katún y la Señora Huntan Ahk (siglo VII), ambas de Piedras Negras (Benavides, 2003). Sobre estas últimas es importante mencionar que según los epigrafistas, el nombre Ahk o tortuga, ha sido interpretado como un patronímico que otros gobernantes utilizaron (Benavides, 2003; Martin y Grube, 2000).

Mención especial merece la Señora Seis Cielo de Dos Pilas quien se casó con el rector de Naranjo (fig. 3). Al parecer nunca fue investida como gobernante pero asumió el control de Naranjo en lo político, lo bélico y lo religioso. Las diferentes inscripciones así lo indican (Martin y Grube, 2000:74-75).

Según estos autores (*ibid*.:123-125), durante el siglo VIII, Escudo Jaguar, rector de Yaxchilán muere y su lugar es ocupado por una de sus esposas. Esta mujer gobernó durante 10 años (742-752) con el fin de preparar a su hijo, (Pájaro Jaguar IV), para ocupar el trono de esa entidad política.

Mujeres con poder simbólico

En este grupo podemos mencionar a una gran cantidad de mujeres que aparecen en las inscripciones epigráficas y representaciones iconográficas como madres o ancestros de gobernantes, esposas de dignatarios, hijas de gobernantes cuyos esposos (aunque de otros grupos) llegaron también a ejercer poder político. Son mujeres que nunca llegaron a ser gobernantes pero por formar parte de estas *casas* fueron reconocidas, respetadas y algunas de ellas veneradas. Sus nombres fueron utilizados en ciertos casos para legitimar gobiernos.

Formando parte de este grupo, podemos mencionar, a la esposa de Yax Kuk Mo, fundador de Copán; la Señora Batz Ek (siglo VI), reina-madre de Caracol, Belice; la Señora Viento Cráneo de Calakmul y esposa de Escudo Jaguar, rector de Yaxchilán. Respecto a este sitio, la abundante iconografía del lugar ilustra ampliamente la importancia de varias mujeres en la vida política (Benavides, 2003).

Entre los siglos VII y VIII se mencionan a personajes como Señora Escudo, Señora Dios C (posible esposa de Escudo Jaguar), Señora Calavera, Señora Ix, Señora 6 Cauac (quizá esposa de Pájaro Jaguar) y Señora de Yaxchilán (*idem*). En el dintel 24 se muestra a Escudo Jaguar (Itzamnaaj Balam

II) frente a su esposa principal, Na K'abal Xook, cuando ella se autosacrifica pasandose una cuerda por la lengua (*idem*).

En el norte de Yucatán, al final del Clásico Tardío, en Chichén Itzá se mencionan a la Señora Ton Ahau y a la Señora Kayam-Kuk, abuela y madre de Kakupacal Kauil y K'inil Kopol. Aunque se considera a estos personajes como compartiendo el poder político, al parecer Kakupacal Kauil fue el verdadero señor sagrado de Chichén Itzá. Este personaje apeló al culto de sus antepasados y al de ciertos dioses en la dedicación de la estructura 4C1 o edificio principal de Las Monjas. En el dintel 3 se manifiesta el carácter dinástico del edificio principal de Las Monjas. En dicho dintel se asienta el nombre del bisabuelo materno de K'ak'-u-pakal que llevó por nombre Chak-bolon-pet. Asimismo, en los dinteles 7 y 1 se proclama la identidad del abuelo materno de K'ak-u-pakal, de nombre Ho-sabak Ahaw (Ho-sabak-tok'), y en el dintel 3 la identidad de su abuela materna, llamada Ix-Ton Ahaw (García, 2001:417).

Las inscripciones jeroglíficas en el Templo de las Monjas y en el Templo de los Tres Dinteles también mencionan a Ix K'ayam como madre de K'ak'-u-pakal y K'inil Kopol (*véase* Krochock, 2002:152-170). Pero fue K'inil Kopol quien dedicó hacia el año 878 d.C. el Templo de los Tres Dinteles a sus progenitores, U-chok-wahab e Ix K'ayam (*idem*).

Si las lecturas epigráficas son ciertas, llama la atención, que K'inil Kopol haya mencionado a sus ancestros inmediatos (padre y madre), mientras que K'ak-u-pakal, a su abuela y abuelo maternos y a su bisabuelo materno. De lo anterior podemos deducir que no había desigualdad en la representación de ancestros masculinos y femeninos para legitimar el poder.

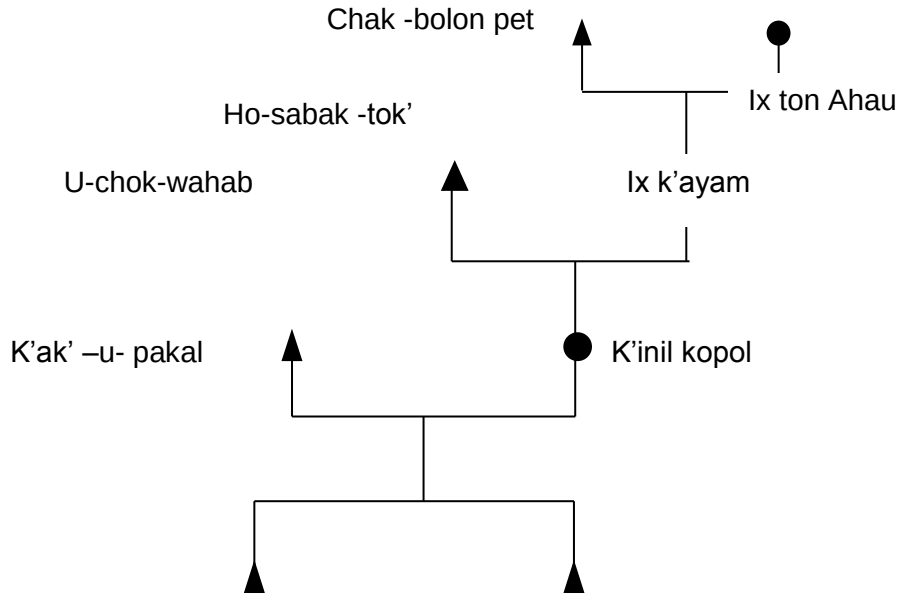

Fig. 1 Propuesta de esquema de parentesco para los principales personajes referidos en las inscripciones de Chichén Itzá (según García, 2001).

Los ejemplos antes ofrecidos no son únicos. Existen otros ejemplos en otras ciudades mayas del Clásico donde de igual manera se hace referencia a mujeres con roles y estatus político. No podemos hablar de una desigualdad total entre hombres y mujeres, sobre todo porque no existen líneas rígidas de sucesión. Más bien vemos conductas estratégicas entre los géneros en el ejercicio del poder político y la manifestación simbólica para que este ejercicio sea socialmente reconocido. Pero no en todos los sitios mayas aparecen con la misma intensidad. Si bien de facto, las mujeres gobernantes son reducidas en comparación con los varones, su importancia simbólica estuvo a la par con los varones.

CONCLUSIONES

Mientras que el linaje incluye a unos individuos y excluye a otros de acuerdo a las reglas de unifililiación, la *casa,* toma lo que le conviene y deja con o sin escrúpulos muchas reglas. ¿Significa que el segundo modelo es mejor que el primero? Los modelos son adecuados mientras sean útiles para resolver ciertos problemas. Entonces los modelos pueden ser más útiles o menos útiles dependiendo de los planteamientos que puedan resolver.

La propuesta que en este trabajo se ha ofrecido, es que el modelo de *casa* ayuda a entender mejor la relación entre géneros en el ámbito político. En otras palabras es un modelo estructuralista más útil que, entre sus bondades, permite entender la presencia y participación de las mujeres en el ejercicio del poder, además de resolver la tensión interpretativa del parentesco con relación a la complejidad política de los Estados.

La *casa* es un modelo cognitivo más útil, ya que incorpora lazos de organización social y parentesco. Entre estos lazos se puede incluir las relaciones entre hombres y mujeres en la actividad política. Además, la *casa* no se construye mediante la percepción fenomenológica de reglas prescriptivas. Ve más bien estrategias de comportamiento y relaciones simbólicas. Lo interesante es que dichas estrategias y relaciones pueden ser percibidas en las inscripciones epigráficas y representaciones iconográficas. Por lo tanto, considero que es un modelo más útil -con la información iconográfica, epigráfica y arqueológica- para explicar las relaciones de poder entre mujeres y hombres en la estructura social y política maya del periodo Clásico.

Fig. 2 Área Maya. Principales sitios arqueológicos (Tomado de Martin y Grube, 2000:10).

Fig. 3. Señora Seis Cielo, Estela 24 (702 d.C.), Naranjo Guatemala,
(Tomado de Martin y Grube, 2000:74).

BIBLIOGRAFÍA

Benavides, Antonio, “Relevancia de la mujer maya precolombina”, en María Rodríguez-Shadow (coord.), *III Mesa de Estudios de Género, Primera Reunión Internacional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, formato CD.

_____, “Las mujeres mayas prehispánicas”, en María Rodríguez-Shadow (comp.), *Las mujeres en Mesoamérica Prehispánica*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, pp. 113-136.

Boon, James, “Balinese Twins Times Two: Gender, Birth Order, and Household I, Indonesia/Indo-Europe”, en Jane Monnig Atkinson y Shelly Errington (eds.), *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia,* Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 209-233.

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Bricker, Victoria, “Evidencia de doble descendencia en las Inscripciones de Yaxchilán y Piedras Negras”, en Vera Tiesler Blos, Rafael Cobos Palma y Merle Greene Robertson (coords.), *La organización social entre los mayas. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Yucatán, tomo I, 2002, pp. 126-145.

Chapman, Anne, “Lévi-Strauss hoy en día”, en Jesús Jáuregui e Yves-Marie Gourio (eds.), *Palabras devueltas,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1986, pp. 229-233.

Coggins, Clemency, “Paint and Drawings Styles at Tikal: An Historical and Iconographic Reconstrucción”, conferencia magistral, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

Curtis, John, Julian Reade y Dominique Collon (eds.), *Art and Empire: Treasures from Asyria in the British Museum*, London, British Museum Press, 1995.

Dumont, Louis, *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Barcelona, Anagrama*,* 1975.

Eggan, Fred, “The Maya Kinship System and Cross-Cousin Marriage”, *American Anthropologist*, Núm. 36, 1934, pp.188-202.

Evans-Pritchard, E., *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama, 1977.

Fash, William L. Jr., “Lineage Patrons and Ancestor Worship among the Classic Maya Nobility: The Case of Copán Structure 9N-82”, en Merle Green Robertson and Virginia Miller Fields (eds.)*, Sixth Palenque Round Table 1986,* Norman, University of Oklahoma Press, 1991, pp. 68-80.

Fox, Robin, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Anagrama, 1980.

Freidel, David A., “Political Systems in Lowland Yucatan: Dynamics and Structure in Maya Settlement”, en Evon Vogt and Richard Leventhal (eds.), *Prehistoric Settlement Patterns: Essays in Honor of Gordon R. Willey,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1983, pp. 375-386.

García Campillo, José Miguel, “Santuarios Urbanos. Casas para los Antepasados en Chichén Itzá”, en Andrés Ciudad Ruiz, María Josefa Iglesias y María del Cármen Martínez (eds.), *Reconstruyendo la Ciudad Maya: El Urbanismo en las Sociedades Antiguas,* Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2001, pp. 403-423.

Guiteras Holmes, Calixta, “El Calpulli de San Pablo Chalchihuitán”, en Juan Comas (ed.), *Homenaje al Dr. Alfonso Caso*, México, Imprenta Nuevo Mundo, 1951, pp. 199-206.

Haviland, William, “Ancient Lowland Maya Social Organization”, *Middle American Research Institute Publication,* New Orleans, Tulane University, Núm. 26, 1968, pp.93-117.

_____, “Principles of Descent in Sixteenth century Yucatan”, *Katunoob,* 2, Núm. 8, 1972, pp. 63-73.

_____, “Dynastic Genealogies from Tikal, Guatemala: Implications for Descent and Political Organization”, *American Antiquity*, Núm. 42, 1977, pp. 61-67.

Hopkins, Nicholas, “Classic Mayan Kinship Systems: Epigraphic and Etnographic Evidence for Patrilineality”, *Estudios de Cultura Maya,* Vol. 17, 1988, pp. 87-121.

Keesing, Roger, *Kin Groups and Social Structure,* New York, Holt, Rinehort, 1975.

Krochock, Ruth, "Women in the Hieroglyphic Inscriptions of Chichén Itzá", en Traci Ardren (ed.), *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, Altamira Press, 2002, pp. 152-170.

Kuper, Adam, "Lineage Theory: A Critical Retrospect", *Annual Review of Anthropology,* Núm. 11, 1982, pp. 71-95.

Landa, fray Diego de, *Relación de las Cosas de Yucatán,* México, Editorial Porrúa, 1997.

Lévi-Strauss, Claude, *The Way of the Masks*, Seattle, University of Washington Press, 1982.

_____, *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, México, Paidós, 1983.

Marcus, Joyce, "Where is Lowland Maya Archaeology Headed?", *Journal of Archaeological Research,* Núm. 3, 1995, pp. 3-53.

Martin, Simon y Nikolai Grube, *Chronicle of the Maya Kings and Queens,* Londres, Thames and Hudson, 2000.

McKinnon, Susan, *From a Shattered Sun: Hierarchy, Gender and Alliance in the Tanibar Islands,* Madison, University of Wisconsin Press, 1991.

Nutini, Hugo, "Clan Organization in a Nahuatl-speaking Village of the State of Tlaxcala, Mexico", *American Anthropologist,* Num. 63, 1961, pp. 62-78.

Pool Cab, Marcos Noé, "Sistemas de descendencia y parentesco entre los mayas prehispánicos. Crítica al modelo de linaje", tesis de maestría, Mérida, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 2003.

Proskouriakoff, Tatiana, *Maya History,* Austin, University of Texas Press, 1993.

_____, *Historia Maya*, México, Siglo XXI editores, 1994.

Radcliffe-Brown, A. R., "Patrilineal and matrilineal succesión", *Iowa Law Review 2,* Núm. 20, 1935, pp. 286-303.

_____, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península, 1974.

_____, *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio,* Barcelona, Anagrama, 1982.

Rivers, W. H. R, *The history of Melanesian Society*, Londres, Cambridge University Press, 1914.

Robles Castellanos, Fernando, "Estructura Familiar y Composición Habitacional de los Mayas Prehispánicos: esbozo de una Idea", *I'inaj. Semilla de Maíz*, Mérida, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, pp. 6-11.

Roys, Ralph, *The Titles of Ebtun,* 505, Washington, Carnegie Institution, 1939.

_____, "Personal Names of the Maya of Yucatan", *Contributions to American Anthropology and History,* 31, Núm. 523, 1940, pp.31-48.

Sabloff, Jeremy, "Classic Maya Settlement Pattern Studies: Past Problems, Future Prospects", en Evon Z. Vogt and Richard M. Leventhal (eds.), *Prehistoric Settlement Patterns. Essays in Honor of Gordon R. Willey,* Albuquerque*,* University of New Mexico Press, 1983, pp. 413-422.

Schele, Linda y Peter Mathews, "Royal visits and other intersite relationships among the Classic Maya", en T. P. Culbert, (ed.), *Classic Maya Political History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 226-252.

Schneider, David, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2002.

Sharer, Robert, "The Social Organization of the Late Classic Maya: Problems of Definition and Approachs", en Jeremy A. Sabblof and John Henderson (eds.), *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A .D*., Washington, Dumbarton Oaks, 1993, pp. 91-109.

Tozzer, Alfred (ed.), *Landa's Relación de la Cosas de Yucatán. A translation*, Cambridge, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 1941.

_____, *Mayas y lacandones. Un Estudio Comparativo,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.

Traube, Elizabeth, *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of Timor*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

Villa Rojas, Alfonso, *The Maya of East-Central Quintana Roo*, Washington, Carnegie Institute, 1945.

Waterson, Roxana, *The Living house: An Anthropology of Architecture in Southeast Asia*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

_____, "Houses and Hierarchies in Island Southeast Asia", en Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones (eds.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 47-68.

GÉNERO, AGRICULTURA Y ASENTAMIENTO ENTRE LOS MAYAS DEL PERIODO CLÁSICO

Héctor Hernández Álvarez
Gastón Medina Midence

INTRODUCCIÓN

El género es una categoría de análisis socio-cultural, cuya inserción en distintas disciplinas sociales ha dado como resultado una interesante crítica teórico-filosófica de la condición femenina. En arqueología, el género se ha consolidado como una herramienta de estudio capaz de criticar los presupuestos androcéntricos en la reconstrucción que hacemos del pasado y, al mismo tiempo, nos ha permitido abordar temáticas novedosas que previamente habían sido ignoradas por esta disciplina.

Si consideramos al género como un componente socio-cultural cuya función primaria es organizar el trabajo, conformado por los comportamientos aprendidos y los símbolos culturalmente comunicados que "materializan" un grupo de creencias acerca de la masculinidad y la feminidad, podemos decir que las mujeres y los hombres son diferentes y tienen distintos papeles y responsabilidades diferenciadas en la reproducción social, el mantenimiento y la conformación de la identidad social.

Aunado a esto, la denominada arqueología de grupos domésticos ha intentado caracterizar las formas de organización social y doméstica del pasado valiéndose de diversas metodologías como la química de suelos, el análisis espacial y la etnoarqueología. Gracias a lo anterior, ahora sabemos que, en las zonas tropicales de Mesoamérica, los solares fueron y siguen siendo las formas más comunes del arreglo residencial. En este contexto hace su aparición la llamada agricultura de asentamiento; consiste en la presencia de espacios cultivados dentro de los asentamientos que generalmente corresponden a huertos y milpas comprendidos en el espacio residencial.

En este trabajo nos interesa discutir las implicaciones del género desde la perspectiva de los grupos domésticos, haciendo énfasis en la implementación de estrategias, como la agricultura de asentamiento, que pudieron caracterizar a las unidades co-residenciales mayas de la época clásica. Pensamos que la inserción de hombres y mujeres en esta forma de organización productiva pudo tener importantes repercusiones en las formas comunitarias y la organización de las labores agrícolas por género de las comunidades prehispánicas.

LA DIVISIÓN SEXUAL DEL TRABAJO Y LA AGRICULTURA

A partir de sus orígenes, en el siglo XIX, la antropología había manifestado una tendencia hacia un determinismo biológico con respecto a la división sexual del trabajo, que se desarrolla a partir de una línea exclusiva y "natural" de la mujer y el cuidado de los niños, tomados como factores fundamentales en el desarrollo de una amplia variedad de teorías. A partir de estas concepciones previas se implementaron programas de investigación que buscaron conocer las variantes de esta supuesta división universal de las labores por sexo en distintas culturas. Por ejemplo, Brown (1970) afirmó que la división sexual del trabajo es universal, ya que el grado en el que la mujer contribuye a la subsistencia de una sociedad particular puede predecirse con un conocimiento pormenorizado de la actividad de subsistencia principal, quedando determinado a la compatibilidad de ésta necesidad y las demandas del cuidado de los hijos. Además señala que comparado con los hombres, hay un rango limitado de actividades de subsistencia en las cuales las mujeres hacen una contribución significativa.

Murdock (1949) y Brown (1970) enfatizan que las mujeres son menos capaces de realizar tareas que requieran viajar largas distancias, Brown no menciona la fuerza física y hace la sugerencia que actividades ininterrumpibles no son consistentes con la demanda del cuidado de los niños. Sin embargo, en opinión de Burton, *et al.* (1977) amamantar es la interrupción primaria que requiere una consideración en la discusión de la división sexual del trabajo.

Murdock y Provost (1973) hacen hincapié en que siempre se ha reconocido una división del trabajo entre los sexos tanto por economistas, sociólogos y otros científicos del comportamiento como una forma de especialización económica e intercambio originaria y básica, y como la base fundamental del matrimonio y la familia y por consecuencia la fuente de todas las formas de organización de parentesco. Por lo que su trabajo pionero intenta una búsqueda de los factores que gobiernan la asignación de tareas particulares para hombres y mujeres en distintas culturas del mundo. La información existente de 185 sociedades se codificó sobre la presencia o ausencia y la asignación de sexo de 50 actividades tecnológicas a partir de lo cual se pudieron observar ciertos factores cuasi-universales de asignación del trabajo.

Otros autores siguieron estos modelos de análisis transcultural buscando diseñar modelos sobre la división sexual del trabajo a partir de principios como la tendencia de la mujer a no trabajar a largas distancias del hogar y una tendencia por parte de las mujeres a evitar tareas peligrosas. Un modelo diseñado por Burton y otros (1977) pretende mostrar que a través de la ordenación y el conocimiento de distintas secuencias de producción, llevadas a

cabo por alguno de los sexos, es posible hacer predicciones acerca de la división sexual del trabajo en dichas secuencias de producción.

Con los mismos esquemas de análisis, haciendo uso de métodos estadísticos avanzados y bases de datos etnográficos sobre distintas culturas del mundo, Burton y White (1984) también pretendieron desarrollar explicaciones ecológicas para observar las variaciones en la contribución femenina sobre las labores agrícolas. Los autores desarrollaron una teoría ecológica cultural de la división sexual del trabajo en la agricultura, teoría que se adapta bien en varias regiones del mundo y tiene un fuerte poder explicativo. Además encontraron apoyo a la idea de Boserup (1965) de que hay relación entre la intensificación agrícola y la división sexual del trabajo en la agricultura. Encontraron que la densidad de población tienen un débil efecto en la división sexual del trabajo e introducen dos nuevas variables, el número de meses de secas y la importancia de los animales domesticados en la subsistencia, que encontraron ser los factores más fuertes que predicen la participación femenina en la agricultura (Burton y White, 1984:579).

Por lo tanto, se supuso que la división sexual del trabajo estaba hábilmente arreglada y convincentemente explicada. En ese esquema los hombres son fuertes, protectores dominantes que cazan animales; las mujeres son débiles, pasivas, limitadas por sus responsabilidades reproductivas y, por lo tanto, consignadas a recolectar plantas. Este planteamiento se aplicó no sólo a cada sociedad observada etnográficamente, sino se llevó atrás a periodos "extremamente remotos" (Watson y Kennedy, 1999:224).

Tuvieron que ser necesarias tres décadas de antropología feminista para que las investigaciones se enfocaran de manera más comprometida al escrutinio de la división sexual del trabajo. Este enfoque ha sido promovido por numerosas contribuciones que luchan contra una supuesta universalidad de la subordinación femenina con respecto a las labores (Martin y Voorhies, 1978; Moore, 1999).

LOS SOLARES Y LA AGRICULTURA DE ASENTAMIENTO EN MESOAMÉRICA

A partir de estudios etnoarqueológicos sobre patrones de asentamiento contemporáneos, los arqueólogos se han inspirado en el modelo de solar (*house-lot*) de Killion (1990) para reconocer que la gran mayoría del espacio usado por un grupo doméstico comprende el espacio fuera de las casas, ya sea este un patio, una terraza residencial, un jardín abierto o un campo agrícola.

En este modelo del solar, se identifican cuatro áreas de uso diferenciadas: 1) un área donde se encuentra el núcleo estructural (*structural core*) que contiene las principales estructuras habitacionales del grupo

doméstico; 2) rodeando este núcleo se encuentra un espacio extramuros de múltiples usos, se trata del patio o área despejada *(clear area)*; 3) circundando el núcleo estructural y el área despejada se encuentra un área amplia que presenta desechos dispersos, designada área intermedia (*intermediate area*), que también contiene partes de concentración de desechos o basureros y; 4) traslapándose con el área intermedia, y formando la periferia del solar, se encuentra el área de jardín (*garden area*), que provee al solar de un límite y que sirve para una amplia variedad de necesidades del grupo doméstico.

Los agricultores de subsistencia, por lo general, hacen uso de la zona residencial inmediata para mantener pequeñas zonas de cultivo, generalmente con múltiples propósitos, que son fertilizados naturalmente por la continua deposición de desecho de comida, excremento y otros desechos producidos por los miembros del grupo doméstico y los animales domésticos. Es en esta área, denominada de jardín, donde se han documentado prácticas de agricultura de asentamiento de naturaleza diversa. Los jardines presentes en los solares son generalmente descritos como horticultura residencial: 1) representan actividades de cultivo enfocadas en plantas individuales más que en el manejo de un campo o superficie de cultivo completa y; 2) se enfocan en un conjunto suplemental, generalmente mezclado, de especies de plantas económica y ornamentalmente útiles que son secundarias a la producción tanto de las parcelas internas como de aquellas localizadas fuera de los bordes del solar (Killion, 1990).

A partir de las observaciones etnoarqueológicas y los estudios arqueológicos más recientes, los investigadores se han dado cuenta que muchos asentamientos y sistemas de subsistencia estuvieron organizados en el pasado de manera más compleja de lo que sugería un modelo simple de cultivo de baja intensidad (tumba, roza y quema). A partir del trabajo de Killion (1990, 1992a, 1992b), se ha comenzado a emplear un modelo concéntrico de zonas de uso de tierra, con anillos sucesivos, alrededor de los asentamientos que ha servido para describir muchos de los sistemas de agricultura de subsistencia presente en los trópicos. En este sentido, se establece una dicotomía entre campos interiores-exteriores que puede ser aplicada a los contextos donde los cultivadores, que se asientan en tierra agrícola prioritaria, emplean un régimen de agricultura de corto barbecho (intensiva) en campos cercanos al asentamiento y régimen de barbecho largo (extensivo) en tierras más remotas y marginales. En consecuencia, derivado de esta caracterización de agricultura de asentamiento, los grupos domésticos campesinos pudieron haber tenido mayor posibilidad de incrementar el impulso de trabajo e intensificar la producción agrícola mientras que la distancia entre el campo y el asentamiento se reducía.

Sin embargo, en los asentamientos y los sistemas agrícolas observados histórica y etnográficamente en Mesoamérica se detecta una variación

considerable en los cultivos utilizados, las prácticas del uso de la tierra y la organización espacial del campo y la residencia. Aunque ahora sabemos que los jardines, presentes en los solares y parcelas de cultivo dentro de los asentamientos, los campos interiores y los campos exteriores más distantes, constituyen los componentes espaciales potenciales de la mayoría de los sistemas agrícolas de Mesoamérica. Estos componentes están organizados según los parámetros medioambientales y demográficos que existen en regiones particulares (Sanders y Killion, 1992:29).

GÉNERO Y AGRICULTURA ENTRE LOS MAYAS DEL CLÁSICO

Desde principios de los años setenta del siglo pasado, el trabajo clásico de Boserup (1970), *Women's Role in Economic Development*, rompió con el modelo del hombre como principal agricultor al ilustrar que las mujeres también son agricultoras en África contemporánea. Actualmente, los arqueólogos y las arqueólogas han comenzado a preocuparse por la manera en que cuestiones fundamentales como las actividades de subsistencia y la producción agrícola pudieron estar organizadas de acuerdo al género. Estas ideas tienen su origen en la concepción universal de la división sexual del trabajo discutida previamente.

En el área maya, tradicionalmente se ha manejado la idea de un modelo único de agricultura extensiva de tumba y roza para la época prehispánica, derivado del estudio de las fuentes etnohistóricas y trabajos etnográficos. Este modo de apreciar las labores agrícolas sostiene la idea de una división del trabajo en el cual las labores fundamentales del campo son realizadas exclusivamente por varones, mientras las mujeres se dedican a las tareas propias del espacio doméstico. Al respecto se dice:

> Considering post-Conquest Yucatec society from this wide perspective, it is clear that males occupied all of the political *oficios*, carried out all of the non-local trade, were responsible for most subsistent activities away from the house, and controlled most of the oficial religious functions and almost all the crafts.
>
> In day to day activities, men were responsible for farming, fishing, hunting, bee-keeping, and probably for extracting raw material form the forest. Women, on the other hand, were responsible for raising children and animals, food preparation, and making thread, cloth, and clothing (Clark y Houston, 1998:35).

Para los etnógrafos que documentaron la vida tradicional de los mayas a principios del siglo XX, la dualidad hombre-mujer se expresaba en la dicotomía público-privado. Por ejemplo, Redfield comenta con respecto a Chan Kom: "la esfera de la mujer es alrededor del hogar y sus actividades son siempre privadas, asimismo el hombre se ocupa del campo y del monte y sus actividades son a menudo públicas..." (Redfield, 1944:68).

Actualmente sabemos que en las tierras bajas de la región maya, aparte del cultivo extensivo de tumba y roza, hubo sistemas tempranos de agricultura intensiva que se extendieron, posiblemente desde la Costa del Golfo, a partir del periodo Preclásico. Ya para el Clásico, se han encontrado gran diversidad de evidencias sobre prácticas de cultivo intensivo -que incluyen la construcción y la utilización de sistemas de terrazas, campos elevados, canales para irrigación, jardines y hortalizas- que son ejemplos de estrategias de producción agrícola especializada. Por ejemplo, en la comunidad de Cerén, el Salvador, se preservó extraordinariamente, bajo capas de ceniza volcánica, la evidencia de una técnica de cultivo que generalmente había sido ignorada: la agricultura de secano en surcos. Amaroli y Dull (1999), en una investigación hecha sobre otros campos de cultivos enterrados bajo ceniza volcánica encontrados en la misma zona, llegaron a la conclusión de que este sistema agrícola intensivo de surcos y camellones está entre los más antiguos hallados en Mesoamérica ya que se encuentra datado para el Preclásico Medio en la región de Cerén.

Con respecto a los grupos domésticos mayas, ahora sabemos que casi siempre se encuentran asociados a lo que pudieron ser áreas agrícolas, por lo que la excavación de espacios afuera y alrededor de estos grupos nos ha permitido reconocer prácticas de agricultura de asentamiento. A partir de esto, se ha llegado a considerar que muchas ciudades mayas pudieron estar conformadas como ciudades jardín (Killion, *et al.,* 1989).

La arqueología de los grupos domésticos ha revelado evidencia complementaria indicando que mucho del vasto mosaico de la agricultura maya del Clásico estuvo organizado a nivel del grupo doméstico (Fedick, 1996). Siguiendo estas ideas, Pyburn (1998) ha propuesto que la mayoría de los agricultores mayas fueron lo que Netting (1993) llamó pequeños propietarios o *smallholders*. Pero, como ocurre en la mayoría de pequeños propietarios, las familias de los agricultores intensivos mayas coexistieron junto con otros tipos de sistemas agrícolas y probablemente estuvieron adaptados a más de un tipo de economía política. Por lo tanto, como ya se mencionó, las tecnologías desarrolladas por los agricultores mayas fueron muy variadas. Estas tecnologías agrícolas provenían de un entendimiento complejo del medioambiente local y adaptaciones a los cambios socio-políticos y económicos.

Además, ahora sabemos que, aún en los grupos domésticos de los campesinos mayas, hay evidencia de la presencia y el uso de artículos no locales y de estatus que sugieren que toda la gente maya tenía algún grado de interacción económica dentro de la amplia política económica maya (Robin, 2003:319). Aunado a esto, cada vez se cuenta con mayores datos que sugieren la realización de diversas actividades artesanales que complementan las labores cotidianas de los grupos domésticos. Por ejemplo, hay evidencia de especialización de tiempo parcial en la producción lítica y textil documentada a

partir de la excavación de diversos grupos domésticos en las tierras bajas mayas (Hernández, 2006).

Por lo tanto, el grupo doméstico agrícola es la unidad básica de producción y reproducción entre los mayas del Clásico. Sus diversas actividades, realizadas por mujeres, hombres, niños y ancianos, están integradas socio-política, económica y ritualmente con las de su comunidad. En este contexto, las relaciones de género establecidas en las labores agrícolas han sido definidas como una forma complementaria de organización social. A partir del estudio de las fuentes etnohistóricas y la etnografía, principalmente sobre los mayas yucatecos, sabemos que los rituales y proverbios relacionados con la agricultura, especialmente el cultivo del maíz, muestran un ideal de masculinidad. Sin embargo, la predominancia del trabajo masculino en el proceso agrícola se revierte en los solares yucatecos donde las mujeres mayas ejercen su labor.

AGRICULTURA Y LABORES DE GÉNERO EN EL CLÁSICO MAYA

A continuación, con la finalidad de ampliar la discusión sobre las labores de género en la agricultura practicada por los grupos domésticos mayas, se presenta la evidencia proveniente de tres sitios agrícolas que han sido minuciosamente documentados a partir de excavación arqueológica.

El primer sitio se denomina Dos Chombitos, es un asentamiento de agricultores localizado en el área de sustentación del sitio mayor de Xunantunich, Belice. Metodológicamente, el *Dos Chombitos Terracing Project* sondeó terrazas agrícolas dividiendo aquéllas: 1) cercanas a la arquitectura rural doméstica; 2) presentes en sitios intermedios y, 3) encontradas en lo que han denominado espacios agrícolas puros (Neff, 2002:32). El objetivo era reconocer la imposibilidad para definir el terreno agrícola maya como dividido en campos internos y campos externos, además, el trabajo de Neff (2002) explora la división del trabajo agrícola, partiendo del concepto de género, las tareas asociadas con la agricultura en terrazas agrícolas de corte doméstico y quién realizaba dichas tareas y qué herramientas se utilizaban.

El trabajo agrícola incluye actividades como la limpieza del monte, la construcción de las terrazas, la preparación del suelo, plantar y el mantenimiento de la cosecha con actividades desyerbar, regar y cosechar. Además, las evidencias materiales sobre la producción artesanal y las excavaciones de los grupos domésticos en el área de estudio sugieren un cierto grado de especialización; en Dos Chombitos, la naturaleza intensiva del sistema agrícola sugiere un incremento en el trabajo doméstico que posiblemente tuvo como resultado un aumento de la producción artesanal para el intercambio de alimentos, ropa y bienes, y posiblemente también para tributar (Neff, 2002:41).

El modelo sugerido por Neff (2002) considera dos contextos principales posiblemente asociados con la división de trabajo agrícola basada en el género: 1) los huertos que están directamente asociados con el grupo doméstico, y 2) los campos localizados a distancias variadas lejos del grupo doméstico. Esta investigadora excavó grupos de terrazas cerca de la arquitectura rural doméstica, entre las edificaciones domésticas y el espacio agrícola puro, y examinó muestras de superficie de artefactos líticos provenientes de diferentes contextos y espacios agrícolas para revelar información relacionada con los papeles de género en el pasado.

Como resultado, encontró que los conjuntos de herramientas líticas provenientes de la superficie de los antiguos campos muestran un patrón con la presencia de herramientas casuales, núcleos, piedras para pulir y herramientas de forma tabular con base amplia que ocurren cerca del contexto doméstico. Por su parte, el contexto intermedio contenía sólo herramientas casuales y pequeñas herramientas tipo desplantador o paleta. Finalmente, el contexto agrícola puro tuvo presencia de algunas herramientas casuales y grandes herramientas tipo hoces, al igual que la ocurrencia general de bifaciales utilitarios (Neff, 2002:43).

Entonces, haciendo comparaciones a partir de múltiples líneas de evidencia, la autora encontró que la moderna y la antigua ideología maya de género, que asocia a los hombres con el trabajo agrícola que ocurre lejos del grupo doméstico, existe desde hace más de 1000 años. La evidencia arqueológica sugiere que las tareas masculinas de limpieza del monte usando una herramienta tipo machete ocurrían fuera del grupo doméstico en el contexto de agricultura pura. Por su parte, la mayoría de los artefactos encontrados cerca de los contextos domésticos representan actividades frecuentemente asociadas con las mujeres, incluyendo las artesanías y la producción agrícola cercana al grupo doméstico. Con lo que respecta al espacio intermedio, este fue más similar al contexto doméstico y carecía de las herramientas agrícolas especializadas asociadas al contexto puramente agrícola (Neff, 2002:50).

Otros sitios con grupos domésticos de agricultores es Chan Nòohol, Belice, localizado en la misma área de sustentación que el sitio anterior. Chan Nòohol comprende siete grupos domésticos que consisten en dos o más casas y algunos edificios auxiliares, además se asociaban de una a tres terrazas agrícolas en laderas bajas de una colina. Los inventarios de artefactos de cada grupo indican que se llevaban a cabo el mismo tipo de actividades domésticas básicas y trabajos agrícolas. Las actividades productivas primarias fueron la preparación de alimentos, el hilado y la manufactura de herramientas.

En los sitios domésticos donde se ubicaron los habitantes de esta comunidad se pudieron identificar cuatro áreas de actividad en los espacios al aire libre: 1) las áreas de trabajo doméstico; 2) los caminos; 3) las áreas de

desecho, y 4) las áreas de trabajo agrícola. Se realizaron análisis químicos de suelos para complementar los datos sobre las actividades cotidianas llevadas a cabo por los habitantes de Chan Nòohol.

De acuerdo con la evidencia arqueológica, en este asentamiento, al menos de manera ideal, los hombres, las mujeres y los niños pudieron participar en muchos aspectos de la agricultura. Robin (2002a) argumenta que en este sitio el trabajo agrícola no muestra una diferenciación masculina y femenina en el periodo Clásico. Por lo que la ausencia de evidencia fuerte sobre división de las labores por sexo/género indica que estas divisiones pudieron haber no existido.

En Chan Nòohol los dominios doméstico y agrícola no estaban segregados social ni espacialmente y una gran cantidad del trabajo diario se llevaba a cabo en las afueras o en edificios con paredes construidas a base de palos que de alguna manera estaban abiertos a la vista y el sonido. El trabajo de la gente ya fuera separado o colaborador estaba organizado espacialmente de manera que pudiera facilitar la interacción y la comunicación más que la división (Robin, 2002b:326).

El último sitio a considerar es un caso extraordinario. Se trata del asentamiento de agricultores mayas de Cerén, El Salvador, sitio cuyas estructuras se encuentran extraordinariamente conservadas debido a que fueron sepultadas por las cenizas producto de la erupción del volcán Laguna Caldera alrededor de 595 d.C. Parece ser que los habitantes apenas alcanzaron a escapar, dejando sus posesiones donde eran almacenadas o donde fueron utilizadas por última vez. Por lo tanto, este caso excepcional de conservación prehistórica es ideal para analizar la organización de los grupos domésticos, sus actividades y las relaciones espaciales y las jerarquías que se daban en el uso del espacio por parte de la comunidad que ahí habitó (Beaudry y McCafferty, 2002; Sheets, 2002; Sweely, 1998; 1999).

Gracias a las capas de ceniza depositadas por la erupción volcánica, que provocó el abandono de Cerén, ahora es posible conocer a detalle las diferentes especies de plantas que sirvieron para la subsistencia de los habitantes del lugar. En primer lugar, el cultivo base del sitio, como en toda Mesoamérica, fue el maíz; seguido por el frijol, del cual en Cerén se ha obtenido la muestra más grande de toda Mesoamérica: esto ha permitido conocer los cambios morfológicos y genéticos de este valioso cultivo, base de la alimentación prehispánica (Lentz y Ramírez-Sosa, 2002:35). Otro tipo de evidencia preservada consiste en la mayor muestra obtenida hasta ahora, a nivel mesoamericano, de semillas, cortezas y pedúnculos de chiles carbonizados.

Las porciones excavadas en Cerén son segmentos de una pequeña zona de asentamiento que al parecer consistía en estructuras domésticas que incluyen domicilios, cocinas, baños de vapor y almacenes, al igual que milpas

adyacentes y algunos jardines. Sólo se ha excavado una parte de la villa por lo que el patrón de grupos domésticos apenas se comienza a conocer.

Producto de las exploraciones arqueológicas en once estructuras, probablemente se tengan los restos materiales de al menos cuatro grupos domésticos separados pero no independientes. No se trata de grupos domésticos agrarios aislados como inicialmente se creyó, sino más bien formaban parte de una villa de tamaño indeterminado. Los grupos domésticos de Cerén presentan un amplio rango de áreas de actividad dentro y fuera de las estructuras, incluyen desde aquellos lugares para dormir y compartir los alimentos, hasta áreas específicas para hacer cerámica, procesar huesos de venado, manufacturar cordeles de agave, hilar algodón, cocer y moler maíz y varios tipos de almacenamiento. Las área de actividades extramuros incluyen las milpas de maíz, planteles de agave, viveros de cacao, y árboles de nance y guayaba, además se cuenta con facilidades como plataformas para el secado de los granos (Webster, *et al.,* 1997:55).

Por ejemplo, la Estructura 11 de Cerén sirvió como la cocina del grupo doméstico y posiblemente para la preparación de festines ceremoniales, su forma circular sugiere su uso especial. Esta cocina contaba con cuatro metates funcionales, uno en el piso de la cocina con bastante desgaste, que se cree fue el metate de diario, y los otros tres en áreas adyacentes que posiblemente se utilizaban para las ceremonias. Además, el grupo doméstico manufacturó herramientas pulimentadas, incluyendo piedras en forma de dona al igual que manos y metates y aparentemente también produjo bastante hilo de algodón, a juzgar por la alta frecuencia de pequeños malacates encontrados en el complejo (Beaudry y McCafferty, 2002).

Al parecer en Cerén existió un uso bien definido del espacio doméstico aunque también se conoce que muchas de las actividades ocurrieron claramente fuera de las viviendas. Por ejemplo, se sabe que los árboles económicamente importantes fueron plantados en los patios de las casas, es decir, la arboricultura se encontraba en directa asociación con los espacios residenciales. Además, en esta comunidad prehispánica hay evidencia de que muchos cultivos importantes para la subsistencia familiar se encontraban plantados en los jardines y/o huertos. Agave, mandioca, chiles y el maíz mismo, aparecen cultivados en los espacios de los grupos domésticos, denotando la importancia de estos cultígenos en el sistema de subsistencia del grupo. Por lo tanto, en Cerén existió una agricultura de tipo permanente, en la que muy probablemente estuvieran involucrados tanto mujeres como hombres y niños. El tipo de milpas presentes se denominan de “alto rendimiento” ya que este tipo de milpas se caracteriza por presentar una alta producción por área, requiere una inversión considerable de trabajo y pocos o nulos periodos de barbecho (Sheets y Woodward, 2002:185).

De acuerdo a la investigación realizada por Sweely (1998), en Cerén se confirmó el hecho de que aún en el ámbito doméstico, las relaciones sociales entre los mayas eran jerárquicas. La organización de las labores en los contextos habitacionales de Cerén sugiere la existencia de un rígido control del comportamiento de los individuos y una marcada restricción de las interacciones personales diseñada para mantener relaciones de poder asimétricas (Sweely, 1998:404).

Por lo tanto, un caso excepcional como el de Cerén nos muestra que existen muchos tipos de evidencia que manifiestan a las mujeres y a los hombres interactuando en sociedad. Algunas de las actividades antes señaladas requieren la utilización de algunos instrumentos y un espacio específico para realizar dichas actividades, por lo que la relación entre espacio, artefactos y las categorías de género son inmejorables indicadores de las relaciones de género. Además, se ha intentado demostrar, a nivel doméstico, la existencia de evidencias sobre una asimetría social que pudo estar presente en los diferentes ámbitos de interacción entre el género masculino y el femenino.

CONCLUSIONES

Como ya se mencionó, uno de los principales aspectos a considerar en el análisis de las actividades domésticas y su organización por género es la relación que se establece entre este tipo de actividades y la agricultura como medio de subsistencia fundamental. Los estudios que involucran cuestiones de división sexual del trabajo en la agricultura tienen una amplia tradición en la antropología (Brown, 1970; Burton, *et al*., 1977; Burton y White, 1984; Murdock y Provost, 1973). Sin embargo, la mayoría sostiene la hipótesis de Boserup (1970) con respecto a que la agricultura es predominantemente un trabajo masculino en sociedades con alta población y régimen intensivo en la agricultura. Aunque cuando ocurre de otra manera, la agricultura puede llegar a ser un trabajo femenino.

Como se pudo comprobar, a partir de dos análisis independientes, uno basado en los conjuntos de artefactos líticos asociados con áreas agrícolas (Neff, 2002) y otro basado en conjuntos domésticos y agrícolas de tipo huertas (Robin, 2002b), las autoras muestran que el trabajo coordinado que involucraba múltiples géneros, adultos y niños, grupos domésticos enteros o quizás comunidades enteras podía jugar un papel crítico como trabajo segregado por género en la labores agrícolas en los asentamientos.

BIBLIOGRAFÍA

Amaroli, Paul y Robert Dull, “Milpas prehispánicas en El Salvador”, en J. P. Laporte y H. L. Escobedo (eds.), *XII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala,* Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1999, pp. 562-572.

Beaudry-Corbett, Marilyn y Sharisse McCafferty, “Spindle Whorls: Household Specialization at Ceren”, en T. Ardren (ed.), *Ancient Maya Women,* Walnut Creek, Altamira Press, 2002, pp. 52-67.

Boserup, Ester, *The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*, New York, Aldine, 1965.

_____, *Women’s Role in Economic Development*, London, Allen and Unwin, 1970.

Brown, Judith, “A Note on the Division of Labor by Sex”, *American Anthropologist,* 72, 1970, pp. 1073-78.

Burton, Michael, Lilyan Brudner y Douglas White, “A Model of the Sexual Division of Labor”, *American Ethnologist,* 4 (2), 1977, pp. 227-251.

_____ y Douglas White, “Sexual Division of Labor in Agriculture”, *American Anthropologist*, 86, 1984, pp. 568-583.

Clark, John y Stephen Houston, “Craft Specialization, Gender, and Personhood among the Postconquest Maya of Yucatan, Mexico”, en C. Costin y R. Wright (eds.), *Craft and Social Identity,* Washington, Archaeological Papers of the American Anthropological Association 8, 1998, pp. 31-46.

Fedick, Scott, “Introduction: New Perspectives on Ancient Maya Agriculture and Resource Use”, en S. Fedick (ed.), *The Managed Mosaic. Ancient Maya Agriculture and Resource Use*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1996, pp. 1-14.

Hernández, Héctor, “Grupos domésticos de elite en el occidente de Yucatán organización de labores y género”, *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales,* Vol. X, Núm. 206, 1 de febrero de 2006. http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-206.htm.

Killion, Thomas, “Cultivation Intensity and Residential Site Structure: An Ethnoarchaeological Examination of Peasant Agriculture in the Sierra de los Tuxtlas, Veracruz, Mexico”, *Latin American Antiquity* 1, 1990, pp. 191-215.

_____, “The Archaeology of Settlement Agriculture”, en T. Killion (ed.), *Gardens of Prehistory: The Archaeology of Settlement Agriculture in Greater Mesoamerica*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1992a, pp. 1-13.

_____, “Residential Ethnoarchaeology and Ancient Site Structure Contemporary Farming and Prehistoric Settlement Agriculture at Matacapan, Veracruz, Mexico”, en T. Killion (ed.), *Gardens of Prehistory: The Archaeology of Settlement Agriculture in Greater Mesoamerica*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1992b, pp. 119-149.

_____, Jeremy Sabloff, Gair Tourtellot y Nicholas Dunning, “Intensive Surface Collection of Residential Clusters at Terminal Classic, Sayil, Yucatan, Mexico”, *Journal of Field Archaeology,* 16, 1989, pp. 273-294.

Lentz, David y Carlos Ramírez-Sosa, “Cerén Plant Resources: Abundance and Diversity”, en P. Sheets (ed.), *Before the Volcano* Erupted, Austin, University of Texas Press, 2002, pp. 33-42.

Martin, Kay y Barbara Voorhies, *La mujer: un enfoque antropológico*, Barcelona, Anagrama, 1978.

Moore, Henrietta, *Antropología y feminismo*, Madrid, Cátedra, 1999.

Murdock, George, *Social Structure*, New York, McMillan, 1949.

_____ y Caterina Provost, “Factors in the Division of Labor by Sex: A Cross-Cultural Analysis”, *Ethnology* 12, 1973, pp. 203-225.

Neff, Linda, “Gender Divisions on Labor and Lowland Terrace Agriculture”, en T. Ardren (ed.), *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, Altamira Press, 2002, pp. 31-51.

Netting, Robert, “Agrarian Ecology”, *Annual Review of Anthropology* 3, 1974, pp. 21-56.

_____, *Smallholders, Householders, Farm Families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture,* Stanford, Stanford University Press, 1993.

Pyburn, Anne, “Smallholders in the Maya Lowlands: Homage to a Garden Variety Ethnographer”, *Human Ecology* 26 (2), 1998, pp. 267-286.

Redfield, Robert, *The Folk Culture of Yucatan,* Chicago, University of Chicago Press, 1944.

Robin, Cynthia, “Gender and Maya Farming: Chan Nòohol, Belize”, en T. Ardren (ed.), *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, Altamira Press, 2002a, pp. 12-30.

_____, “Outside of Houses. The Practices of Everyday Life at Chan Nòohol, Belize”, *Journal of Social Archaeology* 2, 2002b, pp. 245-268.

_____, “New Directions in Classic Maya Household Archaeology”, *Journal of Archaeological Research* 11 (4), 2003, pp. 307-356.

Sanders, William y Thomas Killion, “Factors Affecting Settlement Agriculture in the Ethnographic and Historic Record of Mesoamerica”, en T. Killion (ed.), *Gardens of Prehistory: The Archaeology of Settlement Agriculture in Greater Mesoamerica*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1992, pp. 14-31.

Sheets, Payson (ed.) *Before the Volcano Erupted: The Ancient Ceren Village in Central America*, Austin, University of Texas Press, 2002.

_____ y Michelle Woodward, “Cultivating Biodiversity: Milpas, Gardens, and the Classic Period Landscape”, en P. Sheets (ed.), *Before the Volcano Erupted,* Austin, University of Texas Press, 2002, pp. 184-191.

Sweely, Tracy, “Personal Interactions: The Implications of Spatial Arrangements for Power Relations at Ceren, El Salvador”, *World Archaeology* 29, 1998, pp. 393-406.

_____, “Gender Space, People, and Power at Ceren, El Salvador”, en T. Sweely (ed.), *Manifesting Power: Gender and the Interpretation of Power in Archaeology*, New York, Routledge, 1999, pp. 155-172.

Watson, Patty y Mary Kennedy, “The Development of Horticulture in the Eastern Woodlands of North America: Women’s Role”, en K. Hays-Gilpin y D. Whitley (eds.), *Reader in Gender Archaeology*, Routledge, New York, 1999, pp. 173-195.

Webster, David, Nancy Gonlin y Payson Sheets, “Copan and Ceren: Two Perspectives on Ancient Mesoamerican Households”, *Ancient Mesoamerica* 8, 1997, pp. 43-61.

LAS MUJERES EN LOS TEXTOS DEL MAYA CLÁSICO[1]

Kathryn Josserand[2]

INTRODUCCIÓN

Desde del primer siglo hasta el décimo, los mayas del sureste de Mesoamérica registraron su historia en monumentos de piedra y otros medios que han sobrevivido para ser descubiertos e interpretados por epigrafistas y arqueólogos modernos. El desciframiento de la escritura maya ha avanzado mucho y este registro histórico está disponible para el estudio de más académicos. Dicho registro ofrece nombres de reinas y reyes mayas y de otros miembros de las familias de la elite, relata eventos selectos de sus vidas y constituye una nueva fuente invaluable para el estudio de los roles y estatus de las mujeres nobles en la antigua sociedad maya. Aunque la mayor atención se ha enfocado en los hombres, quienes a menudo aparecen como protagonistas de las inscripciones, las mujeres figuran también en el registro epigráfico, y tanto los textos como las imágenes que les acompañan proporcionan información sobre los roles que desempeñaban las mujeres en los asuntos de la elite del maya Clásico.

La presencia de las mujeres en el arte del maya Clásico y sus escritos han atraído el interés de los académicos. Proskouriakoff escribió acerca de las mujeres en su "Portraits of Women in Maya Art" (1961) y en su *Maya History* (1993). Marcus (1973; 1987) discute el rol de las mujeres y enfatiza a las parejas reales representadas en la escultura de Calakmul, como también lo hace Miller (1974). Berlin (1982) estudia a las mujeres mayas como un factor en la política. Como ahora las inscripciones son interpretadas con gran facilidad y algunas mujeres han sido identificadas: Carrasco (1985) estudió a la Señora *Cimi* (La Señora Muerte, ahora conocida como Gran Calavera) y Tate (1987) examinó la trayectoria de las mujeres reales de Yaxchilán, iniciando el estudio de los roles de género (Ayala, 1999; Freidle y Schele, 1997; Hendon, 1997; Hewitt, 1999; Miller, 1988; Stone, 1988).

Los primeros estudios de la organización social de los mayas durante el Clásico se enfocaron en la interpretación de los roles masculinos: su papel en

[1] Traducción de María J. Rodríguez-Shadow.

[2] Las ideas centrales en este artículo fueron desarrolladas primero en una serie de presentaciones que hice a principios de los años noventa (Josserand, 1992 y en los años subsecuentes). Desde entonces, me he beneficiado de discusiones y comentarios de mucha gente. Agradezco especialmente los comentarios a este manuscrito de Traci Ardren, Sarah Nelson, Wendy Ashmore, Nick Hopkins y Mary Pohl.

el gobierno, el éxito en la guerra, la captura de prisioneros y la representación de los dioses en eventos rituales (Chase y Chase, 1992; 1996; Culbert, 1991; Schele y Freidle, 1990; Schele y Miller, 1986). En este estudio me intereso por las mujeres en la sociedad maya del periodo Clásico, cómo fueron representadas en los textos y examinaré qué es lo que sabemos de ellas a partir de éstos, en lo general y en lo específico. Las preguntas generales que responderé en este artículo son: ¿qué tipo de información proporcionan sobre las mujeres?, ¿qué están haciendo ellas cuando aparecen en los monumentos?, ¿con quiénes aparecen y por qué?, ¿qué es lo que dicen los textos acerca de ellas?, y específicamente, ¿qué mujeres en particular fueron personajes históricos? y ¿cuáles fueron sus roles en los asuntos clásicos?

Las observaciones que siguen están basadas en los datos que nos ofrecen los monumentos, en primer lugar los textos, pero también, las imágenes que acompañan a los textos y los contextos en los que se encuentran los monumentos –arquitectónicos, iconográficos e históricos-. En la interpretación de estos datos haré inferencias basadas en modelos que provienen de la arqueología, la lingüística, la antropología social y de los estudios teóricos y etnográficos de los mayas y las sociedades similares. Mi estudio de los textos está fundamentado en el análisis discursivo de las estructuras narrativas y los mecanismos retóricos usados por los antiguos autores mayas (Josserand, 1991; 1992; 1995).

Epigráficamente, los hombres son usualmente los protagonistas en los monumentos del maya Clásico (y en otros textos), pero eso no significa que no se encuentren menciones de las mujeres de la elite. Algunos monumentos y conjuntos arquitectónicos tienen protagonistas femeninas y refieren a los hombres sólo en relación a esas mujeres, por ejemplo, en el tablero del Palacio Oval en Palenque. Ahí vemos al joven rey Pakal recibiendo de su madre la Señora Zac Kuk los emblemas como dignatario, identificada por una frase alrededor de ella, la cual empieza y termina con el glifo del nombre de ella. Pakal es presentado *en relación a* la reina; el texto que identifica a Pakal consiste sólo en la frase “su hijo, Pakal, Sagrado Rey de Palenque”.

El nombre de la mujer conocida como Señora Xoc es usualmente escrito con la cabeza de un animal que se ha pensado es un tiburón y por lo tanto relacionada con la palabra maya *xok*. Las interpretaciones usuales le dieron este nombre como Uk, pronunciado como *u-ki*. He optado por el nombre más común en la literatura, el nombre del esposo de la Señora Xoc se escribe logográficamente como un escudo y un jaguar, por lo tanto su nombre convencional es Escudo Jaguar.

Los nombres de los personajes del maya Clásico generalmente están escritos en las inscripciones originales con signos logográficos, las epigrafías tienen un considerable margen de interpretaciones. Sólo ocasionalmente encontramos el nombre deletreado en los signos como sílabas, lo que indica

cómo el nombre tendría que ser pronunciado. El nombre Pakal es una letra; ésta está representada después por un escudo logográfico, una palabra que es *pakal*, o puede ser deletreado con tres signos silábicos *pa-ka-l(a)* (la última vocal es suprimida con frecuencia según las reglas). Por otra parte, la manera de traducir esas palabras a las letras de nuestro alfabeto también representa el mismo problema que implica la traducción de alguna lengua extranjera que emplea una escritura diferente. La convención usada aquí transcribe signos logográficos con todas las letras en mayúsculas y signos silábicos con itálicas minúsculas: Logográfico PAKAL, fonético *pakal*. Diferentes académicos han empleado distintas convenciones para transcribir los fonemas de lenguas mayas, no existe un estándar único. En este artículo me inclino a adoptar una versión de la ortografías para las lenguas mayas de Guatemala, negociado por los activistas mayas y educadores con el gobierno de Guatemala. En este trabajo he escogido la versión de los nombres más usuales entre los académicos durante los últimos veinte años, en lugar de las innovaciones más recientes menos conocidas. El nombre de la madre de Pakal se escribe logográficamente con el signo “blanco” y “quetzal” y también se produce al deletrearlo, *k’u-k’(u).* Aquí yo usaré la forma tradicional de su nombre, Señora Zac Kuk (Quetzal Blanco).

En Yaxchilán los famosos dinteles de la estructura 23 muestran a la Señora Xoc como la protagonista visual, y lo que en la mayoría de los textos parece ser su esposo, Escudo Jaguar. El edificio es identificado como suyo porque ella tiene su propio texto en la fachada del dintel. Muchos otros edificios en Yaxchilán también tienen dinteles con textos e imágenes que representan mujeres.

Las mujeres aparecen en dinteles y estelas en todo el mundo maya, también están presentes en los códices que han sobrevivido (la Diosa de la Luna y sus diferentes advocaciones), y en las escenas pintadas en la cerámica del Clásico, especialmente en escenas de la corte, pero los textos que acompañan las imágenes son generalmente mucho más limitados en sus referencias a las mujeres. En este artículo me enfocaré en el considerable cuerpo de los textos de los monumentos asociados con mujeres.

Una importante función de los textos, tanto para el maya Clásico y para los académicos contemporáneos, es proporcionar información de los sucesos que se describen en el monumento. Esta información periférica es particularmente rica en detalles relacionados con la estructura social y política, incluye títulos, parentesco y otros términos de parentesco y relaciones entre los individuos mencionados en los textos. Estas inscripciones incluyen referencias textuales a mujeres y personajes identificados, quienes aparecen en las imágenes; las inscripciones entonces, ofrecen evidencia histórica directa de la estructura social y son especialmente importantes para comprender los roles femeninos en esta sociedad androcéntrica. En esta investigación discutiré el

estatus y particularmente los roles de las mujeres históricas en la sociedad del Clásico maya en términos de sus esferas de influencia: parentesco, estatus social, actividad ritual y roles significativos políticamente relacionados con alianzas y sucesión en el trono.

Muchas mujeres del Clásico maya son bien conocidas por los epigrafistas, los nombres que ellas tienen en la literatura se derivan de los jeroglíficos logográficos y fonéticos que representan sus nombres y títulos. Entre las mujeres más prominentes que menciono aquí están la Señora Xoc, la Señora Estrella Vespertina, la Señora Gran Calavera de Yaxchilán (para contexto *véase* Schele y Freidel, 1990:262-305), la Señora Zac Kuk, la Señora Kanal Ikal y la Señora Ah Po Hel de Palenque (*ibid*.:219).

Varias mujeres reales son conocidas por referencia a su lugar de origen: por ejemplo: la Señora de Dos Pilas de Naranjo (*ibid*.:191) y la Señora de Palenque de Copán (*ibid*.:320, 488). Desde la epigrafía se ha identificado recientemente a la Señora de Dos Pilas como Señora Wac Chanil Ahau (*ibid*.:183-195). En Tikal hay una mujer noble conocida sólo como la Mujer de Tikal (Coggins, 1975:218-22; Schele y Freidel, *op. cit*.:166-67). Una estela y otros objetos de Piedras Negras (Stuart, 1985) nos presentan a la señora Maní (o Señora Akbal, Señora Noche) y a la Señora Kin (Señora Día). La estela de Bonampak representa a la esposa y madre del gobernante Chan Muan (Mathews, 1980).

Recientemente, el descubrimiento de tumbas reales ha proporcionado nueva luz sobre las mujeres de Copán, en el edificio conocido como Margarita de Palenque, en una estructura cercana al Templo de las Inscripciones (Stuart, 1997:82). Marcus (1987) ha precisado que las mujeres (de quienes los nombres pueden ser siempre ilegibles) están en pareja con los gobernantes en la escultura de la estela de Calakmul. Muchas otras mujeres son mencionadas en los textos y de otras no hay duda de que llegaremos a conocerlas.

LAS ESFERAS DE ACCIÓN DE LAS MUJERES

Durante el periodo Clásico, los ámbitos de acción de las mujeres nobles estuvieron íntimamente relacionados con los de los hombres, de manera que ambos son reconocibles como análogos a las descripciones etnográficas de la cultura maya y a modelos documentados en otras sociedades, con principios políticos y sociales similares.

La sociedad maya está, y estuvo, basada en la familia y se le reconoce un carácter patrilineal, que discutiremos más adelante. Durante el periodo Clásico, los gobernantes concedían el poder político y sus derechos a sus herederos, preferentemente a sus hijos, algunas veces se lo entregaban a los hermanos jóvenes, esto pasaba más a menudo de lo que pensamos; otras veces se lo entregaban a sus hijas, en ausencia de herederos masculinos. Las

mujeres tenían primordial importancia en la construcción de alianzas patrilineales. Hoy, las esposas mayas y sus parientes son parte de los sistemas de apoyo de los hombres, especialmente cuando ocupan algún oficio público o cargo (Collier, 1968; Devereaux, 1987:94-95).

Los informes relacionados con el estatus y roles de las mujeres que datan de la sociedad maya clásica, pueden ser organizados en temas de varias áreas de actividad o grupos de funciones, que distinguen las dimensiones de la organización social. Por causa de que el parentesco es y fue una organización básica en la sociedad maya, primero analizaré los roles de las mujeres en el sistema de parentesco.

En la gran estructura social lo relativo al estatus fue otra clave principal en la estratificación jerárquica durante el periodo Clásico maya. El estatus se observaba en la posición que ocupaba la persona al interior de la estructura social, y en otros marcadores comúnmente asociados con el rango, incluyendo estatus económico, salud y edad (reflejando mejor dieta) y respeto. El estatus social de mujeres específicas durante el periodo Clásico puede ser deducido por sus títulos aparecidos en inscripciones (Hamrick, 1994; Hewitt, 1999); por su asociación con materiales suntuarios, que se muestran en sus trajes, joyas y otras características personales retratadas en el arte maya (Bruhns, 1988); en los textos que las nombran como propietarias de las construcciones y por sus ofrendas y tratamiento funerario. De esta manera, los papeles sociales de las mujeres pueden también ser deducidos a partir de otras evidencias y monumentos.

La actividad ritual es el contexto primordial en el que vemos a las mujeres de la elite en el maya Clásico. Cuando las mujeres aparecen esculpidas en monumentos de piedra, éstas usualmente están ataviadas con vestimenta ceremonial, efectuando rituales y frecuentemente como participantes secundarias acompañando a sus esposos. Pero no sólo existen esos casos. De hecho, en varios rituales representados en el arte monumental, las mujeres se muestran como las figuras principales, especialmente en monumentos de las tierras bajas del suroeste de Palenque, Piedras Negras y Yaxchilán (Montgomery, 1997). Otras académicas tienen algunas investigaciones de las mujeres en contextos ceremoniales (Stone, 1988; Tate, 1987). En este estudio intentaré resumir el papel ritual de las mujeres, así como aclarar los textos y las imágenes, comparando éstos con la participación de ellas en las prácticas rituales del mundo maya moderno.

Los roles sociales que las mujeres desempeñaron fueron unir a los grupos de parentesco en la esfera política. Los matrimonios vinculan dos patrilinajes creando alianzas entre las familias, que pueden ser económicas, sociales o de apoyo militar. Ciertos matrimonios, aquellos entre un hombre y una mujer heredera patrilinealmente, implicaban el traslado del estatus, bienes materiales y autoridad política de una comunidad a otra. Aquí las mujeres

servían como enlaces dinásticos. Hay abundante evidencia de que ellas pasaban el derecho de gobernar a sus esposos e hijos en varios lugares, incluyendo Tikal y Piedras Negras. Muy interesante es el ejemplo de mujeres en las listas dinásticas de las ciudades del maya Clásico. Éstas tienen documentación escrita de que las mujeres tenían derechos de acuerdo a ciertas reglas en Palenque, y posiblemente en Tikal y Naranjo.

PARENTESCO

Un elemento crítico en la interpretación de la organización de la cultura maya es el parentesco. La sociedad maya clásica de las tierras bajas sureñas tenía una base familiar, a pesar de que los grupos de familiares eran parte de un gran sistema sociopolítico -como una ciudad-Estado- o aún más complejo políticamente. Aunque afirmaciones sobre la naturaleza del parentesco del maya Clásico incluyen patrilinaje, matrilinaje y un sistema de descendencia dual (para una revisión *véase* Hopkins, 1988), muchas de estas posiciones demuestran una falta de entendimiento de cómo funcionaban los sistemas de parentesco y qué quería decir patrilinealidad. Los sistemas de parentesco refieren a la terminología de parentesco y reconocimiento de las relaciones de afiliación con grupos corporados, en el caso de sistemas lineales.

La conducta entre los parientes revela la importancia de las relaciones de complementariedad en el grupo de parentesco y permite a los hombres y a las mujeres conectarse con los grupos familiares con los que están relacionados por tener parentesco maternal y por matrimonio. Yo creo que los argumentos acerca de la patrilinealidad como el sistema básico de parentesco es terminológicamente contundente y estos argumentos basados en patrones observados en la nobleza hereditaria son confusos en los principios distintivos de la organización social, de las relaciones de familia y de la sucesión política basada en la descendencia de padre a hijo.

La analogía del parentesco del maya Clásico y la sucesión política con el sistema familiar -que nos resulta conocida en la sucesión real británica- es simple y convincente. La legitimidad en la sucesión política se deriva de la inmediatez de relación con el gobernante precedente, preferiblemente pero no exclusivamente a través de lazos masculinos como se ve en el caso de la reina Isabel II, heredera directa al trono de su padre. Vemos el mismo sistema en la supuesta futura herencia del reino de Inglaterra através del hijo mayor de Isabel u otro hombre heredero directo, a pesar del hecho de que esto significa transferir la autoridad de un hombre a una mujer y a otro hombre. Esto no es una violación a las reglas patrilineales de afiliación de parentesco, pues éste no se ha visto afectado por dicha situación. Ni es ésta alguna violación de las reglas de sucesión política, la cual sólo demanda que el pariente de sangre

más cercano herede, incluyendo (en algunas sociedades patrilineales) las mujeres en ausencia de un hombre.

El sistema de parentesco del maya Clásico era un sistema patrilineal (Haviland, 1968; 1977; Hopkins, 1988; 1991), siempre y cuando la afiliación primaria de parentesco fuera con alguien de la familia del padre y que la membresía pasara sólo a través de un vínculo masculino. Este principio patrilineal de descendencia no significaba que las mujeres no eran miembros de cierto grupo de parientes; de hecho, ellas lo eran para toda su vida. Incluso después del matrimonio, la identidad familiar de una mujer seguía siendo parte del linaje de su propio padre. Pero los hijos de la mujer no eran miembros de su grupo de parentesco, en lugar de esto, ellos pertenecían al grupo de parentesco de su esposo.

Los niños tienen una afiliación secundaria o complementaria con la familia de su madre, esto es, al patrilinaje de la madre, que se reflejaba en una especial relación formalizada con su tío materno, el hermano de la madre, quien representaba la autoridad masculina en la familia de la madre (por lo menos después de la muerte del padre de la madre). Este tío es a menudo responsable del entrenamiento de los sobrinos jóvenes especialmente en tareas consideradas masculinas como la caza y la guerra. La diferencia entre los tíos maternos y los paternos es admitida por la terminología de parentesco maya, en la cual los tíos paternos eran reconocidos como “padres” mientras que los maternos -los hermanos de la madre- tenían un término distintivo *yichan* en chol e inscripciones clásicas (como en el dintel 58 de Yaxchilán).

El sistema de parentesco patrilineal durante el Clásico todavía funciona en las tierras altas de Chiapas y en otras áreas mayas (Guiteras, 1951; Nutini, 1961). El sistema mejor preservado es encontrado entre los tzotziles de Chalchihuitán (Hopkins, 1969; Romney, 1967), pero el principio patrilineal es claro en el grupo mejor documentado: los zinacantecos, un grupo maya tzotzil ubicado cerca de San Cristóbal de las Casas (Vogt ,1969). La terminología de parentesco zinacanteco refleja las familias patrilineales extensas que todavía se encuentran entre los mayas. Como los hijos heredan tierras de sus padres, entonces ellos tienden a vivir en tierras ancestrales. Los hermanos vivían próximos unos a otros, pero sus hermanas se iban a vivir lejos con la familia de sus maridos. Este patrón de matrimonio produce amplios segmentos dispersos que proceden de un ancestro común. Eventualmente ellos tienen también muchos parientes en un solo lugar y algunos hermanos jóvenes se mudan lejos del padre, estos hombres ocasionalmente se convertían en el antepasado de nuevos segmentos de linaje, pero por un largo tiempo todavía mantendrían vínculos estrechos con el hogar original.

Este sistema de parentesco, en el cual los hijos heredaban, es usualmente asociado con las reglas de matrimonio exogámico –uno no puede casarse dentro de un mismo patrilinaje, esto es, con quienes tienen el mismo

apellido-. Esta restricción estableció un patrón de intercambio de mujeres entre los patrilinajes, así dos o más linajes patrilineales que intercambiaban con regularidad hermanas, produjo un patrón de matrimonio de primos cruzados. Un muchacho se casa con la hija del hermano de su madre o la hija de la hermana de su padre. Es común que un grupo de hombres (hermanos de linaje) se case con un grupo de hermanas, muchachas de patrilinajes vecinos. Terminada una serie de generaciones, dos familias que hubieran intercambiado mujeres se volvían estrechamente relacionadas; todos eran primos de un pariente u otro. Ciertos tipos de primos no se casaban y otros sí; en otras palabras, los primos quienes no tenían su propio linaje eran potencialmente preferidos como pareja.

En los actuales pueblos mayas campesinos, el intercambio usual de mujeres entre dos patrilinajes contiguos con frecuencia resulta en hombres casándose con hermanas (Hopkins, 1969), creando alianzas entre familiares con tierras adyacentes. Este modelo de aliados familiares parece encajar con lo que encontramos en las inscripciones mayas, las cuales amplían los documentos genealógicos familiares. Este modelo de intercambio-alianza es un factor importante pues crea un gran sistema sociopolítico, como el del maya Clásico.

La poliginia es otra característica encontrada en el mismo modelo de las sociedades mayas modernas, ésta también está documentada en las inscripciones clásicas. Ello es claro para la elite del maya Clásico. Los matrimonios con varias familias diferentes pudieron haber producido alianzas ventajosas. Yaxchilán nos muestra datos incontrovertibles en este punto: Escudo Jaguar I está asociado con dos mujeres, su principal cónyuge, la Señora Xoc, y la madre de su máximo heredero, la Señora Ik Skull (Señora Estrella de la Tarde). Pájaro Jaguar, hijo de Escudo Jaguar y heredero, tuvo como su principal cónyuge una mujer de la familia Calavera (la Señora Gran Calavera o Chac Cimi); pero él está también asociado con otras mujeres (la Señora Balam Ix Witz y la Señora Ah Po Ik). Las esposas de Pájaro Jaguar son mostradas en varios dinteles, usualmente con su esposo, pero en otros de la misma construcción se ve a Pájaro Jaguar con otro hombre. La evidencia (incluyendo términos de parentesco usados en los textos) indica que esos hombres son cuñados del gobernante. El hermano de la esposa era el representante de su patrilinaje, con el cual el rey formó una alianza a través del matrimonio (Yaxchilán- Estructura 2, 16, 20, 21 y 42). Múltiples esposas también significan que varios herederos eran posibles y el mejor ejemplo de una herencia impugnada lo vemos en Yaxchilán, durante los diez años intermedios entre la muerte de Escudo Jaguar I y el ascenso de Pájaro Jaguar IV, hijo de una mujer con quien se casó ya viejo, esa esposa fue otorgada por Calakmul, un poderoso aliado.

Los roles de madre y esposa son importantes en la sociedad clásica maya y son mencionados frecuentemente en los textos. Las mujeres usualmente tomaban como parte de su título personal “madre de fulano de tal” o integraban a su nombre las formas femeninas de los títulos de sus esposos (Señora Kahal, Señora Chac-te, Señora Bacab, Señora Ahau).

Resulta difícil interpretar y transcribir los nombres personales y títulos parecidos. El título “Kahal” es usualmente deletreado como *ka-ha-l(a)* (algunos prefieren leerlo como secuencia *sa-ha-l(a)* (Houston, 1993:129) y parece integrar la palabra *kah* (aldea) y referirse a un gobernador regional o local. Si el título está precedido por la cabeza de la Luna (diosa) –una convención para los nombres de las mujeres y títulos- usualmente se transcribe “Señora Kahal (o Sahal)”. El título “Chac- Te” (se escribe CHAC-*te*, la cabeza del dios de la lluvia con esta hacha, más el signo *te*) y “Ahau” (se escribe en varios estilos, incluyendo el deletreo *a-ha-wa*) indican un estatus superior de los gobernantes que aquéllos con Kahal.

En Bonampak la estela 2 muestra al rey Chan Muan con su esposa y su madre, la segunda con el título “madre de” en su nombre. Frases similares se encuentran en las secuencias del nombre de las mujeres que se localizaron en la estela 9 de La Florida; en el dintel 1 de la estructura 33 en Yaxchilán; y en otro lugar. Las relaciones de parentesco y los términos asociados con mujeres en los textos incluyen los siguientes:

“Madre de” ---------- (término desconocido)
“niño de madre” ---------- *‘al*
“niño de padre” ---------- *nich*
“hermano de”---------- *yitah*
“esposa de” ---------- *yatan*
“hermano de madre” -------- *yichan*

Tal vez los ejemplos más interesantes de las relaciones de parentesco de una mujer vienen de Yaxchilán, concretamente me refiero al texto del borde delantero del dintel 23 de la famosa estructura 23 (la construcción con los hermosos dinteles de autosacrificio ahora en el Museo Británico). La superficie de este dintel es texto vivo, aunque de alguna manera erosionada. Él nos informa más de la historia de la Señora Xoc, la esposa principal de Escudo Jaguar. La construcción en sí debió haber sido la residencia de la Señora Xoc, esto se infiere de los cuatro dinteles que la señalan como la protagonista del texto visual. “En 10 *muluc* 17 *uo* (20 de marzo del 724 de nuestra era). La entrada de la casa de la Señora Xoc estaba dedicada”. El texto continúa con una larga referencia de su nombre que tiene linaje, incluyendo ambos padres y sus nombres, así como también dos parientes femeninas casadas.

En los términos usados se lee *yitah*, poseído de *itah*. La evidencia indica que estos términos refieren a los hermanos y otros compañeros de generación que descienden del mismo grupo (Wisdom, 1940:270). Sin olvidar que las modificaciones generacionales son comunes en la terminología omaha (en el que una hermana del padre y de la madre eran llamadas por el mismo término). En este contexto yo tomo el significado de este término como "parentesco de mujer".

Pero lo más interesante es que en la última frase nombra a la Señora Xoc como la "madre de" alguien desconocido en Yaxchilán. Los jeroglíficos para "madre" están bien documentados (Mathews, 1980:61), pero no hay una propuesta fonética; el mismo signo del glifo es la cabeza de un murciélago y el signo de tomar algo y el prefijo designado T126, leído puede ser *(i)x* o *ya* (el escoger la palabra obviamente afecta las interpretaciones posibles). El nombre del niño de esta madre, no sólo se sabe con el signo sino con el contexto, está escrito con el número de una barra y punto, y su apodo es Ah Tzic, Señor Número (o si se desea, La Cuenta).

En la historia dinástica de Yaxchilán (Proskouriakoff, 1963; 1964), hay una pausa de diez años entre la muerte de Escudo Jaguar y el ascenso de su hijo Pájaro Jaguar (documentada en la estela 12 del mismo sitio). La existencia de un hijo de Escudo Jaguar con su principal esposa podría explicar qué estaba pasando durante esos diez años de pausa entre el gobierno del rey y su eventual heredero, Pájaro Jaguar, quien fue el hijo de una esposa secundaria, y también puede explicar por qué Pájaro Jaguar erigió muchos monumentos póstumos, varios de ellos vinculando a su propia madre con su padre en escenas paralelas en las que su padre se mostraba a sí mismo con su primera esposa, la Señora Xoc.

ESTATUS SOCIAL

Hay abundante evidencia arqueológica de la prominencia de las mujeres de la elite en la sociedad maya clásica. Entierros de alto estatus de mujeres, algunos bastante espectaculares han sido documentados en muchos sitios, incluyendo Altar de Sacrificios (Adams, 1971; Smith, 1972), Piedras Negras (Coe, 1959), Santa Rita (Chase y Chase, 1987), Tayasal (Chase, 1985), Tikal (Haviland, 1977; 1997) y Yaxchilán (García Moll, *et al.,* 1990). Algunos de esos entierros eran acompañados con ofrendas funerarias suntuosas y algunas de ellas estaban asociadas a textos. La joyería personal de una mujer en Piedras Negras parece haber sido heredada de sus ancestros y fue enterrada con ella (Coe, 1959), y los restos de una mujer de la realeza son reverenciados en una ceremonia registrada en Tikal, en el altar 5, templo 2, una gran estructura en la plaza central de este sitio que fue aparentemente construida para conmemorar a la esposa del gobernante A (Haviland, 1977).

Como anoté arriba, las mujeres ostentaban títulos que también eran usados por los hombres (la Señora Kahal, la Señora Chac-Te, la Señora Bacab, la Señora Ahau), punto discutido por Hewitt (1999). Inversamente, algunos hombres tomaban títulos de sus esposas. En las inscripciones del Sarcófago Rim de Palenque, el esposo de la Señora Zac Kuk es nombrado con el título del emblema del glifo que corresponde a los gobernantes: Kan Bahlum Mo', "Sagrado Señor de Palenque." Pero ella reinó no él (como evidencia se encuentra el reporte que ella, como gobernante, llevó a cabo los ritos de fin de periodo mencionados en la misma frase); él aparentemente recibió este título por su relación con ella.

La importancia de las mujeres en los grupos residenciales se refleja en la asignación de edificios y templos a las mujeres nobles. Haviland (1981) ha reportado un complejo residencial en Tikal asociado con descendientes de las "Mujeres de Tikal" referido en la estela 23. En Yaxchilán varios edificios del centro pueden ser rotulados como "casas de mujeres," donde residían esposas y madres de gobernantes, o tal vez eran sus casas familiares en las que mandaban sus parientes masculinos. En la primera terraza desde la plaza principal, donde las construcciones están frente al río, hay una gran escalera ceremonial que conduce a la estructura 33 de la acrópolis, a cada lado de esa escalera hay construcciones que contienen textos e imágenes que nos revelan que las mujeres eran prominentes. La estructura 22 es el viejo "palacio" asociado con Escudo Jaguar. Lejos, a su derecha hay dos construcciones en una forma de L, la estructura 23 y 24. La estructura 24 puede ser pensada como un bien heredado por una mujer a la muerte de su marido, el rey. En sus tres dinteles se conmemoran las fechas de la muerte de la madre de Escudo Jaguar, la Señora Pakal, de su principal esposa la Señora Xoc y de la Señora Ix Skull, la madre del heredero de Escudo Jaguar. Pero al final del texto se afirma que la protagonista de los tres dinteles y de la construcción es la Señora Xoc.

Cercana a la estructura 22 está la estructura 23, el prototipo de construcción de la Señora Xoc, con sus tres importantes dinteles describiéndola en actividades ceremoniales, relacionados con los triunfos guerreros de su esposo y el dintel 4, en una habitación contigua celebrando su parentesco con Escudo Jaguar en un amplio texto. Al otro lado de la plaza, hay otra mujer del reinado de Escudo Jaguar que se menciona en el texto dedicatorio de la estructura 2, no lejos de la estructura 13, ahí se indica su asociación con la Señora Ik Skull, la última esposa de Escudo Jaguar y madre de Pájaro Jaguar.

Los arreglos del palacio residencial de Pájaro Jaguar son aún más extensos. Muchas casas de Yaxchilán están asociadas con él (Tate, 1992), pero no podemos suponer que él residía en todas ellas, podemos en cambio, conjeturar que en esas casas vivieron los protagonistas secundarios asociados

con los textos de la construcción. Esta hipótesis nos da dos ejes principales en las alianzas maritales de Pájaro Jaguar. La primera es con la familia Gran Calavera: su esposa, la Señora Gran Calavera, su hermano, el Señor Gran Calavera o Chac Cimi (tal vez "Muerte Roja"), un *kahal* (jefe) subordinado de Pájaro Jaguar y *fichan* (tío materno) de los herederos Chel Te. Sus edificios incluyen la estructura 20, residencia que se encuentra en el centro de la ciudad, a la izquierda de la Gran Escalera, y cercana a la estructura 2, un edifico ceremonial, con un alero (probablemente asociado con el evento del solsticio) entre el Señor Gran Calavera y Pájaro Jaguar. Más adelante en la misma terraza están la estructura 54 y 55, la residencia de la familia Gran Calavera, y el propio refugio suburbano de la Señora Gran Calavera, respectivamente.

Este ritual toma su nombre de las barras que sostiene el protagonista quien parece estar encerrado en una tela que tiene una "falda" cortada fuera de él. El ritual está asociado con el solsticio de verano (Tate, 1987) porque la fecha del evento cae cerca de las fechas del solsticio.

Otra alianza nupcial con motivaciones militares de Pájaro Jaguar fue con Kan Tan, un pariente masculino quien aparece asociado con dos mujeres más, ligadas a Pájaro Jaguar y que no eran ni la esposa secundaria ni la asistente especial femenina: Señora Ah Po Ik y Señora Balam Ix Witz. Las dos mujeres son mostradas en el dintel de la estructura 16, en un juego de pelota asociado a una visión de una serpiente fantástica y en el dintel de la estructura 42 (encima de la Acrópolis oeste) en un ritual de sangrado ataviadas para la guerra, donde Kan Tan es también mostrado con Pájaro Jaguar en una ceremonia militar, poco después de ésta Pájaro Jaguar asciende al poder. Generalmente cuando las mujeres están asociadas con dos hombres, uno podría ser el esposo, pero el otro debe proceder de su familia de nacimiento, ya sea un padre o un hermano. Kan Tan y las dos mujeres también aparecen en el dintel de la estructura 1, un gran palacio en una terraza alta al este de la plaza central, donde cada mujer es mostrada sosteniendo un bulto enfrente de Pájaro Jaguar. Pájaro Jaguar y Kan Tan aparecen en el dintel de la entrada central y también en los dinteles laterales, el dintel 8, la famosa conmemoración de la captura de Calavera Enjoyada por Pájaro Jaguar. Esto parecería ser la casa de la familia Kan Tan y su estatus familiar proviene tanto de las dos mujeres, quienes eran acompañantes de Pájaro Jaguar, como de Kan Tan su pariente masculino.

ACTIVIDAD RITUAL

Etnográficamente, mientras las sociedades mayas son con frecuencia descritas desde un punto de vista centrado en lo masculino, una mirada más cercana a los roles de género en las sociedades mayas muestra complementariedad en varias esferas de acción. Los hombres producen comida a través de la labor

agrícola, pero las mujeres procesan los productos del campo para hacerlos comestibles, y hay pocos hogares que no contaban con los dos géneros (Vogt, 1969:32-33). Los roles de hombres y mujeres, resultan complementarios también en las actividades ceremoniales asociadas con las jerarquías civiles-religiosas, en los sistemas de cargo y las cofradías (Joyce, 1992; Mathews, 1985). Sabemos por medio de la etnografía moderna que la actividad ritual en toda Mesoamérica requiere de ambos participantes, hombres y mujeres. El hecho de que se encuentre la pareja de rey y esposa en Yaxchilán, Calakmul y en otros lugares parece indicar una similar participación de las mujeres en los rituales del mundo maya del Clásico.

Los hombres podían efectuar las actividades públicas visibles, pero no podían ejercer el cargo sin que su esposa efectuara los otros rituales fuera de la vista pública, ni organizar las ceremonias menos visibles, desde mantener un altar doméstico durante el año que duraba el cargo hasta preparar todos los banquetes importantes de la vida ceremonial maya. Las esposas adquirían estatus por el servicio, como se nota en el uso de indumentaria especial (*véanse*, por ejemplo, los huipiles de mayordomía que se encuentran en los museos de textiles, tanto en el Museo Ix Chel en la ciudad de Guatemala o en Jolobil en San Cristóbal, Chiapas, México). En el periodo Clásico las mujeres parecen haber gozado de un estatus paralelo al de su esposo, al aparecer frecuentemente vestidas con ropas especiales acompañándolos en actividades rituales (Joyce, 1992; 1996).

Rituales y otras ceremonias descritos en monumentos del Clásico:

- *Ascenso al trono* (usualmente el ascenso al trono, pero ocasionalmente a una posición menor). Los monumentos de ascenso al trono generalmente no describen a mujeres aceptando el poder, con las notables excepciones de: la estela 14, el monumento de ascenso del gobernador 5 de Piedras Negras en el cual aparece el gobernante sentado en un nicho con su madre de pie debajo de él y la estructura 33 de Yaxchilán que conmemora el ascenso al trono de Pájaro Jaguar. El dintel 1, muestra a Pájaro Jaguar y a su esposa la Señora Gran Calavera, quien sostiene un bulto sagrado y su marido exhibe un cetro del Dios K.

- *Reconocimiento*, tal vez una forma de iniciación a la vida pública, lo que Bassie-Sweet (1991:200-19) llama el “primer evento de linaje” y otras ceremonias de conferir estatus en las cuales los individuos reciben parafernalia, y presumiblemente títulos, derechos y deberes. Por ejemplo, en la imagen mostrada en el tablero del Palacio de Palenque se ve a un hombre a la izquierda y a una mujer a la derecha de la figura

masculina central, cada uno ofreciendo instrumentos rituales asociados con el poder (Schele, 1979).

- *Ceremonias determinadas por el calendario y los astros* (Ritos de fin de periodo, rituales de solsticio). Las mujeres son mostradas tanto como protagonistas como participantes secundarias en ritos de fin de periodo. Por ejemplo, la Señora Seis Cielo de Naranjo celebraba el 9.13.0.0.0, periodo final en la estela 24, ataviada y con los instrumentos de sangrado ritual relacionados con gobernantes masculinos. Las mujeres no parecerían estar asociadas con estos rituales en monumentos conmemorando solsticios u otros eventos astronómicos, pero sus atavíos incluían referencias a la esfera celestial; en el dintel 24 de Yaxchilán, la Señora Xoc viste un huipil con motivos de diamante cosmológico que aún es usado en los textiles de las tierras altas de Chiapas (Morris, 1987:105-110) y en el borde de la manga, el huipil está adornado con una tira con motivos de cielo.

- *Audiencias de la corte*, algunas de las cuales aparentemente hacían hincapié en las alianzas militares, mientras otras parecen estar relacionadas con la sucesión real. Muy pocas escenas de la corte están representadas en esculturas monumentales; aquéllas eran más comunes en las escenas de las vasijas policromas, en las cuales aparecen las mujeres participando frecuentemente. Ellas también aparecen en los murales de la estructura 1 de Bonampak como observadoras de las actividades rituales descritas ahí (Miller, 1986:64-66, 129, 146-148).

- *Rituales de sangrado*, este ritual era usado en los sacrificios de cautivos y en diversas formas de autosacrificio, incluyendo una variedad conocida como el ritual de la “visión de serpiente” (Winter, 1991). Estas escenas, las cuales involucran a personas sosteniendo o enfrentándose a serpientes, a menudo aparecen en tres escenas secuenciales que han sido interpretadas como tres fases de un ritual de sangrado (Schele y Miller, 1986:186-190). En esta interpretación de una escena del ritual de sangre, se muestra a una mujer quien precede la escena de la serpiente, y en la siguiente escena se presenta al esposo de esta mujer en asuntos de guerra. En la escena de la serpiente aparece una mujer enfrentando al animal que sale de un conjunto de instrumentos que se emplean en el ritual del sangrado; de la boca del reptil surge una figura humana que se ha interpretado como un ancestro. Se cree que este ritual describe la invocación de ancestros para pedir ayuda en acciones militares. La más famosa de estas escenas proviene de Yaxchilán,

incluyendo los dinteles 15, 25, 38 y 40. Muchos monumentos de diversos lugares describen a mujeres con instrumentos de sangramiento, especialmente la extraordinaria insignia cuatripartita, compuesta de una vasija, espolón, una tela anudada y un caracol de *spondylus* (*véanse* estela 2 y figura 9 de Bonampak, y estela 24 de Naranjo).

- *Exposición pública de objetos rituales asociados con el poder*. En distintas escenas aparecen personajes empuñando cetros o con objetos asociados a la guerra en los cuales se incluyen atavíos. Los actos que se muestran en estos cuadros son de combate, pero especialmente, de captura o presentación de cautivos. En muchas de esas escenas las mujeres aparecen acompañando a sus esposos, a menudo llevan bultos con instrumentos sagrados como en el dintel 1 de Yaxchilán. El dintel 26 de ese sitio muestra a la Señora Xoc llevando un tocado de jaguar que es de Escudo Jaguar, su esposo. En varios monumentos de Palenque se presenta al futuro rey con sus padres a los lados. En todos estos ejemplos con tres figuras, el hombre ofrece el tocado real, mientras la mujer presenta otros objetos ceremoniales, usualmente una vasija con un pedernal y un pequeño escudo, el icono de *tok'pakal* (escudo pedernal), sustantivo compuesto que refiere a la guerra. Bassie-Sweet (1991:200-219) refiere que en el "Evento del Primer Linaje" de los gobernantes potenciales, se pueden observar elementos que se asocian a concepciones bélicas como el cuchillo de pedernal y el escudo. Además de estar asociados lógicamente con la guerra, éstos objetos nos recuerdan la frase en náhuatl *in mitl, in chimalli*, "la flecha, el escudo", expresión metafórica de "guerra" (Sullivan, 1976:16). Una expresión paralela en el maya Clásico asociada con lo bélico en las inscripciones de los monumentos es la combinación PEDERNAL-ESCUDO, o *to-k(a) pa-ka-l (a)*, o *tok pakal*, la cual parece relacionarse con el símbolo asociado a las mujeres en dichas escenas.

- *Juego de pelota* (algunas veces es una forma del sacrificio ritual). Aunque las mujeres nunca aparecían en los juegos de pelota como jugadoras se encuentran asociadas a él. Por ejemplo, en el escalón 1 de Yaxchilán se muestra a una mujer poniendo una pelota dentro del juego y en el escalón 2 se observa a otra experimentando una visión de serpiente, la cual debe ser parte de los rituales antes del juego.

- *Personificación del dios* (o "danzando" como una personalidad mítica). Hay varios ejemplos de hombres usando máscaras de dioses (Yaxchilán

estela 2, Quiriguá estela C) pero no he encontrado ningún ejemplo de mujeres personificando en esos rituales.

Una combinación de estos eventos puede también aparecer en una sola escena, por ejemplo, el empuñar un cetro sobre los prisioneros arrodillados, el ascenso al trono en presencia de la corte, o llevar a cabo un sacrificio de sangre en el fin del periodo. Los eventos descritos en imágenes monumentales estaban relacionados, pero no necesariamente era el mismo evento el esculpido que el relatado en las inscripciones que lo acompañaban. Dentro del área de la imagen había usualmente breves subtítulos de textos que identificaban a los actores y describían la acción, pero a veces estos textos describían otra parte del ritual, no mostrada en la imagen. Bassie–Sweet (1991:41) llama a estos textos-imagen *"coupleting".*

El detalle interesante en los roles rituales es la continuidad de los atavíos. Parece que el mismo ritual requirió los mismos atuendos, aun a través de las generaciones y en otras ciudades, como veremos en el rito de fin de periodo y en varios ejemplos del ritual de visión de serpiente en Yaxchilán.[3] Actualmente los textiles mayas de las regiones altas de Chiapas muestran diseños muy similares, los cuales han sido identificados por las tejedoras como representantes del cosmos maya: diamantes, imágenes del mundo y del camino del Sol. Igualmente, simbolizan las aperturas entre los niveles de existencia (infierno, reino terrenal, reino celestial). Estos textiles se usan en muchos pueblos tradicionales tzotziles, como en San Andrés Larráinzar, Magdalenas y Zinacantán (Morris, 1991; 1987).

Las vestimentas usadas para los ritos de fin de periodo eran también estilizadas tanto para los hombres como para las mujeres, e incluían faldas y algunas veces capas de estilo tubular rodeadas de cuentas de jade. Las vestimentas de las mujeres se distinguían por ocupar los cinturones con el pez *xoc/*cabeza de iguana y un gran *spondylus* (ostra espinosa) cortado a la mitad que se usaba encima del bajo vientre (Miller, 1974:154). Los ornamentos de los hombres incluían un cinturón con cabezas de jade usado encima del taparrabo decorado con el icono de lo sagrado, la imagen del Dios C. Hay alguna evidencia de la complementariedad de los roles de género en los ritos de fin de periodo (Gillespie y Joyce, 1997; Joyce, 1996), pues en los monumentos aparecen ambos, tanto los hombres como las mujeres son protagonistas, también hay ejemplos ocasionales de los gobernantes adoptando vestimentas femeninas en monumentos conmemorativos de esos eventos (18 Conejo de Copán y en la estela H) o usando los términos de parentesco femenino con

[3] Incluyendo varios jeroglíficos de los peldaños de la escalera 2 de la estructura 33 y de los dinteles 38, 39 y 40 de la estructura 16.

respecto a sus deidades tutelares (Chan Bahlum de Palenque, en el Tablero de la Cruz Foliada).

LOS ROLES POLÍTICOS: MUJERES, GUERRA Y ALIANZAS

Prácticamente ningún autor escribe sobre la interacción y las alianzas entre las ciudades mayas, por ello yo discutiré la importancia de las mujeres en la unión de diferentes ciudades.[4] Schele y Mathews (1991:245) citan varias razones detrás de las alianzas matrimoniales interdinásticas: ellas consolidan los lazos entre viejos amigos y aliados, contribuyen al prestigio local, o forjan alianzas en tiempos de tensión política, pero también los matrimonios reales pudieron ser impuestos a compañeros débiles. Schele y Mathews (1991:245) indican que "todos conocen ejemplos de matrimonios reales interdinásticos que datan del Clásico Tardío; algunos eran entre ciudades vecinas, mientras que otros involucraban ciudades ubicadas a cientos de kilómetros". Hammond (1991:272) observa que los patrones de visitas y guerras descritos por Schele y Mathews (1991) eran mutuamente excluyentes, mientras que los de visitas y matrimonios reales eran parcialmente más congruentes, como entre Yaxchilán y Bonampak o entre Yaxchilán y el Perú. Mathews y Willey (1991:55, 62) discutieron los matrimonios de Dos Pilas, incluyendo a una mujer de Dos Pilas quien aparece en Naranjo. Adams (1971) nota entierros dobles en la elite después del 9.16.1.0.0. Una mujer de nombre Jaguar muere en Altar de Sacrificios y Pájaro Jaguar de Yaxchilán además de un personaje de nombre Jaguar de Tikal vinieron al entierro, junto con los familiares de Chamá.

Los matrimonios podían mejorar el estatus de alguien; esto es verdad en casi todos lados y lo fue en el Clásico maya. Los usurpadores regularmente se casaban con mujeres herederas de los tronos, y los hombres de un rango inferior se casaban con las hijas jóvenes o las hermanas de hombres que tenían mayor categoría. Hoy, las esposas mayas recaban activamente información y estrategias en "el trabajo social" de una familia (Devereaux, 1987:95). Las escenas de la corte descritas en la cerámica del maya Clásico a menudo representan mujeres en roles secundarios, ¿quién no puede imaginarse que su recolección de información y sus habladurías desempeñaron una parte importante en la intriga de la corte y en los asuntos externos?

El matrimonio impone una relación de obligación del linaje de los hombres: su recién adquirido parentesco de afinidad le ha dado una mujer y él está en deuda. En las sociedades mayas modernas esto es reconocido mediante el precio de la novia y los años de "servicio de la novia" posteriores a la boda, cuando un hombre trabaja en las tierras de su suegro antes de regresar a las tierras de su propio patrilinaje. Pero la relación es recíproca y el

[4] Por ejemplo, Culbert, 1991; Marcus, 1992.

esposo puede llamar a la familia de su esposa para apoyarlo económica y políticamente en una crisis o confrontación. Esta alianza entre marido y cuñado tuvo matices militares en Yaxchilán. El hermano de la principal esposa de Pájaro Jaguar, Señor Gran Calavera, es mostrado de manera prominente en la estructura 20, con cautivos de guerra en un dintel y en otro es representado en un rito de sangramiento con su hermana. Asimismo, el dintel central une a la Señora Gran Calavera y Pájaro Jaguar en una escena de visión de serpiente fantástica. En la estructura 54, Gran Calavera aparece empuñando un hacha en apoyo de Pájaro Jaguar, quien sostiene un cetro del Dios K. Las otras dos esposas de Pájaro Jaguar, Laky ah PoIk y Señora Balam Ix Witz están asociadas con Kan Tan, quien aparece como jefe del ejército de Pájaro Jaguar en el dintel 42. Entonces las mujeres, como esposas, eran vínculos entre familias que tenían alianzas militares.

En los datos etnográficos, los patrilinajes basados en el intercambio recíproco de mujeres desarrollaron relaciones a largo plazo (Hopkins, 1969). Esta clase de relación de continuidad parece estar reflejada en la alternancia de los nombres de las familias Calavera y Jaguar, que tuvieron los reyes y familias de la elite de Yaxchilán (como está grabado en los dinteles de la estructura 12). Otro indicio de la importancia que tienen las alianzas matrimoniales para los gobernantes mayas es sugerido en el dintel 21 y en otros dinteles de la estructura 22 de Yaxchilán. Esta estructura tiene cuatro dinteles, tres de los cuales son del Clásico Temprano. El cuarto es un dintel del Clásico Tardío que indica la fecha de dedicación del edificio. Los sucesos fechados señalan que siete días después de su ascenso como gobernante de Yaxchilán, Pájaro Jaguar re-dedicó este edificio, con lo cual reajustó las características de los dinteles honrando a los ancestros de su esposa, la familia Calavera y la inscripción de la dedicatoria (dintel 21) recuerda la dedicación original de la “casa de… Calavera de la Luna”, un gobernante temprano del Clásico reconocido como el séptimo gobernante de Yaxchilán en las inscripciones de la estructura 12.

¿Cuáles eran las grandes implicaciones de esas relaciones familiares centradas en las mujeres? Las mujeres no eran solamente esposas y madres; ellas también representaban familias, familias que seguían siendo su familia primaria, incluso después de casarse. Vemos la evidencia para ello especialmente en Yaxchilán, donde las mujeres parecen estar unidas no sólo con sus maridos e hijos sino también con sus hermanos, específicamente unen a su hermano y a su marido en los dinteles de los edificios individuales. Por ejemplo, la esposa principal del Pájaro Jaguar, Señora Chac Cimi (Gran Calavera), con frecuencia aparece en asociación con un hombre del mismo nombre, quien puede estar representando a su hermano. Algunos de estos edificios pueden ser casas familiares del Señor Chac Cimi (estructura 54, quizá estructura 2). Cuando el heredero de Chel Te (Escudo Jaguar II) nació, Pájaro

Jaguar mostró al niño de manera prominente en textos e imágenes de monumentos. Incluso el hermano de su esposa Chac Cimi, usó al heredero para engrandecerse a sí mismo y empleó el término de parentesco *yichan* "tío (específicamente el hermano de la madre) del príncipe" como un título. El dintel 9 de la estructura 2 presenta a Pájaro Jaguar y Gran Calavera en un ritual, en el cual se nombra a Gran Calavera como el *yichan ahau* "tío del Señor (heredero)".

Tres dinteles de la estructura 54 muestran a la Señora Gran Calavera con su hijo en el dintel 57 y con su esposo, Pájaro Jaguar, en el dintel 54 sobre la puerta central. A la mano derecha de la puerta en el dintel 58 se ve a Pájaro Jaguar (¿o a Chel Te ya hombre?) empuñando un cetro orientado hacia el Señor Chac Cimi (Gran Clavera) quien lleva un hacha de guerra. El único texto en este último dintel es sobre Chac Cimi, con el título *yichan* Chel Te, "tío de Chel Te" exponiendo claramente el vínculo entre estos dos hombres.

Las estructuras 23 y 21 de Yaxchilán nos dan evidencia de la asociación de las actividades rituales de las mujeres en la guerra y el asalto. La secuencia de la escena de autosacrificio seguida de la "visión de serpiente" es completada con un tercer dintel cuya imagen está asociada con la guerra. El dintel 26 de la estructura 23 muestra a Pájaro Jaguar vestido para la batalla con una especie de armadura de algodón tejido sosteniendo una lanza, su esposa, la Señora Xoc le está ofreciendo su tocado de jaguar. El dintel 4 de la estructura 34 muestra a Pájaro Jaguar completamente vestido con ese atuendo. Los tres dinteles de la estructura 21 destacan a Pájaro Jaguar en el mismo programa iconográfico, pero con una esposa diferente en cada lado de la puerta, una haciendo el ritual de sangre, la otra con la visión serpentina, mientras que al centro, en la entrada principal se representa a Pájaro Jaguar con la misma armadura acolchada, con una lanza y el escudo, él esta de pie al lado de un prisionero de guerra agachado. Esta asociación de las mujeres con la guerra puede verse en otros sitios. En Palenque varios paneles de los muros muestran escenas de tres personas, usualmente los padres a los lados de su hijo y la mujer en cada uno de ellos tiene en sus manos el escudo y el pedernal del guerrero.

Entonces, lo que uno obtiene cuando uno intercambia mujeres en un sistema de alianzas de matrimonio puede muy bien ser apoyo militar de la familia de la esposa. El hermano de la esposa se hace el aliado de guerra, quien combate a lado del rey. En Naranjo la situación es aún más clara. Una esposa de alto estatus, la Señora Seis Cielo (Wak Chanil Ahau) era de Dos Pilas (una vez se pensó que era de Tikal; el glifo emblema es igual). Su hijo podría ser el siguiente rey. Pero mientras él era sólo un niño, Naranjo emprendió una gran campaña militar contra Ucanal y Yaxhá. Puesto que hemos descubierto el rol de las mujeres en las alianzas militares, esas campañas pudieron muy bien estar bajo la dirección (o al menos el

financiamiento) de la misma Señora Seis Cielo, y si los hombres de su familia estaban muy lejos para participar ellos mismos en la batalla, debían ciertamente enviar un contingente de guerreros con la Señora. En la estela 24 ella se muestra a sí misma con la vestimenta de gobernante y posa encima de un cautivo.

El nombre Señora Seis Cielo está escrito con el prefijo de la cabeza de la Diosa de la Luna (Señora), el número "seis" y un "cielo" signo con el *ab Po* prefijo interpretado como *ahaw* (Señor); leer este artículo tiene en maya la versión usual de su nombre, Señora Wak- Chanil- Ahaw (Schele y Freidel, 1990:183).

LAS MUJERES COMO UNIONES DINÁSTICAS

¿Qué más sabemos de estas mujeres, más allá de saber que eran esposas, madres y hermanas de hombres importantes? Normalmente ellas eran figuras secundarias, acompañando a los hombres de su familia. Raras veces pueden ser identificadas como las "propietarias" de edificios, como se ve en Yaxchilán (estructuras 11 y 23). Ocasionalmente, ellas son mostradas como la figura principal en un monumento o en un texto, y valdría la pena examinar más profundamente estas piezas excepcionales. Dos sitios de las tierras bajas del oeste, Palenque y Piedras Negras, tienen dos mujeres protagonistas muy importantes.

En Piedras Negras hay varios monumentos además de algunos objetos pequeños de concha que describen la historia de una mujer joven que parece haber sido llevada a Piedras Negras como una novia (no está claro si para el viejo rey, Gobernante 2, o para su hijo). El Gobernante 2 murió durante la ceremonia de cinco días que comienza la historia y al final de este periodo el hijo, en ese momento el Gobernante 3, se casó con la muchacha, la Señora Noche (o Señora Katun Ahau o la Señora Maní). Los nombres de estas mujeres consisten en dos jeroglíficos negros. El primero tiene logográficamente un signo principal, que significa el nombre del día AKBAL (noche). Algunos académicos leen este signo como hombre. Por tanto, ella es a veces referida como "Señora Akbal", "Señora Noche" o "Señora Hombre." El sufijo *ni* proviene de *Maní* (nombre de una plaza maya). La segunda parte del nombre tiene como signo fundamental veinte años, tiempo *k'atun*, con el *ah Po* sufijo indicativo *ahaw* o "señor". De esta manera, ella es algunas veces llamada "Señora Katun Ahau".

De acuerdo con el relato, veinte años después, su esposo celebró el aniversario Uno- *katun* de su ascenso y erigió la estela 1, la cual muestra a su esposa de pie sosteniendo un abanico de plumas rodeada por un largo texto que recapitula esta historia y concluye con la frase *u bah ti omib* la cual podría ser leída como "ella continua como la amada".

Cinco años más tarde, el Gobernante 3 erige otra estela, la 3, en la cual aparece con su esposa en la parte posterior, sentada en un trono, pero esta vez hay un pequeño niño sentado al lado de ella. El texto otra vez cuenta la historia del nacimiento de la Señora Noche y el evento *nawah* que ha sido interpretado como la ceremonia de matrimonio. Este periodo de tiempo estaría deletreado como *na-wa-l(a)*, o *nawah*, si tuviera la forma del pasado pasivo de un verbo transitivo *naw*. Sin embargo, las evidencias de casos semejantes son escasas. La interpretación de esta mención está basada en el signo de *nawah* en el diccionario colonial Choltí (Moran, 1935:5, 7). Con glosas del mundo español *afeite* como *naual*, traducido como adornar, hermosear alguna cosa y la palabra española afeitar, adornar, como *nauah*, que tiene otras interpretaciones como adorno para ceremonia o para matrimonio (Bricker, 1986:195, 198).

El texto continúa con la narración del nacimiento de una hija, la Señora Día (Señora Kin), y concluye con una mención de la participación de la Señora Noche en el 9.14.0.0.0., rito de fin de periodo, cuando el niño tenía aproximadamente cinco años.

El nombre de la Señora Día está escrito con la Diosa de la Luna como prefijo (Señora) y el signo *k'in* (Sol, día) precedido del prefijo AHAU. Consecuentemente, ella se conoce como "Señora Día" o "Señora Kin (Ahau)". Su nombre signo (*k'in* o "día") está claro, pero paradójicamente contrasta con el signo del nombre de su madre (que incluye el *ak'bal* o el signo de "noche").

La historia continúa y aproximadamente diecisiete años más tarde sucede el matrimonio de la hija con un hombre que se convertiría en el Gobernante 4 de Piedras Negras. Esta última sección del relato de las dos mujeres se ubica en cuatro placas de concha (Stuart, 1985). Las primeras tres placas repiten la historia de la Señora Noche y la cuarta añade la descripción del matrimonio de la Señora Día con el nuevo gobernante de Piedras Negras.

Las piezas de joyería para la boda son aparentemente conservadas como reliquias que documentan el linaje del hijo de esta pareja, un hijo que se convirtió en el Gobernante 5 de Piedras Negras, en virtud de la exigencia del trono para su hijo por parte de su madre como el legítimo heredero del Gobernante 3. Unos veintinueve años después de su matrimonio, la Señora Día se muestra en la estela 14, de pie, debajo de su hijo en el monumento del ascenso.

Quizás la más famosa de todas las mujeres mayas es la madre de Pakal, el gran gobernante de Palenque, cuya tumba y sarcófago yacen en lo profundo dentro del Templo de las Inscripciones. Este rey también heredó su derecho a gobernar de su madre, la Señora Zac Kuk, quien es mostrada con él en el Tablero del Palacio Oval. La información genealógica es particularmente abundante en Palenque, y una larga lista dinástica puede ser construida a partir de los datos históricos que provienen de varios textos en monumentos,

incluyendo (del reinado de Pakal) los tableros del Templo de las Inscripciones y del mismo Sarcófago Rim. Una gran cantidad de la información genealógica del reinado de Chan Bahlum, hijo del Pakal, puede ser encontrada en el Tablero de la Cruz y otros tableros de los templos del Grupo de la Cruz. También el tablero de los 96 Glifos, los cuales conmemoran el ascenso de Bahlum Kuk, lleva la información de un buen número de generaciones hacia adelante. El nombre de este gobernante tardío de Palenque, Bahlum Kuk, está escrito con la cabeza de un animal combinada con la cabeza del pájaro quetzal (*k'uk')* y la oreja de un jaguar *(balam)*, de ahí la interpretación Balam K'uk'. Como el gobernante más temprano de Palenque, algunas veces él se vuelve Bahlum Kuk o Bahlum K'uk'.

El nombre del hijo de Pakal se escribe logográficamente como la cabeza de un reptil con el vientre en la dentadura de la cabeza de un jaguar, esto es SNAKE-JAGUAR, en una combinación que puede leerse como la combinación c*han* (serpiente) más *balam* (jaguar). En un intento por reinterpretar este nombre en chol más que en yucateco, Schele, Mathews y Lounsbury (1977), en su primera publicación de la dinastía real de Palenque, leen en chol moderno "jaguar", o sea *bahlum*. En la interpretación que presento he preservado la tradición actual.

Las inscripciones del Sarcófago Rim nos dan mayor información de las dos mujeres gobernantes de Palenque: la Señora Kanal Ikal, quien subió al trono en 9.7.10.3.8 (23 de diciembre del 583 de nuestra era) y la Señora Zac Kuk, quien accedió en 9.8.19.7.1.8 (22 de octubre del 612 de nuestra era). Ambas mujeres parecen haber gobernado por derecho propio, en lugar de haber transmitido ese derecho a sus maridos como ocurrió en Piedras Negras. Por otro lado, al menos en el caso de Zac Kuk, el gobierno pasó a su hijo Pakal cuando alcanzó su mayoría de edad (a los doce).

Lo mismo pudo ocurrir en el caso de la Señora Kanal Ikal, es probable que ella haya sido la madre del siguiente rey que vivió muy poco, Ac Kan, pero nos faltan los detalles del parentesco y sucesión en este punto. Estas mujeres parecen haber tenido los mismos deberes de los gobernantes, incluyendo la realización de los ritos de fin de periodo como indica el Tablero de las Inscripciones y la inscripción del Sarcófago Rim. El nombre de Señora Kanal Ikal, está basado en un jeroglífico complejo, éste tiene elementos de la cabeza de la Diosa de la Luna (Señora), el signo día *kan*, un sufijo *al*, y después el más importante signo basado en el día IK, con un sufijo leído ahora como *nal*, dando "Kanal Ikal" o "K'anal Ik'al". Mathews (1993:94) sugiere una nueva lectura logográfica: "Señora Olnal".

También es interesante la identidad de dos de los hombres dibujados a los lados del Sarcófago y mencionados en el borde del texto. Ellos mismos no fueron gobernantes de Palenque, como todas las otras personas en este conjunto de texto e imágenes. Uno de ellos es el difunto padre del propio rey

Pakal, Kan Bahlum Mo'. El nombre del padre de Pakal combina los signos de "amarillo, precioso" *(k'an)* con la cabeza de un jaguar *(balam)* y la letra tiene el pico de un mono *(mo')*, lo cual da como resultado K'an Balam Mo' o el usado anteriormente, Kan Bahlum Mo'. El otro es el anterior Pakal, en cuyo honor fue nombrado el gobernante que tiene ese mismo nombre. La clara implicación es que estos hombres fueron los esposos de dos reinas. En el caso de Kan Bahlum Mo', sabemos por múltiples fuentes que él fue padre de Pakal y que la Señora Zac Kuk fue su madre, es decir, Zac Kuk fue la esposa Kan Bahlum Mo'. Creo que el anterior Pakal fue igualmente esposo de la reina anterior, Señora Kanal Ikal.

Los hijos de estos matrimonios debían, por las leyes de la descendencia patrilineal, pertenecer a los patrilinajes de sus padres. Sus ascensos como gobernantes tienen claras implicaciones para la dinastía: como hijos que heredan el poder, el gobierno pasa de un patrilinaje a otro. Las reinas mismas fueron los últimos miembros de su patrilinaje en el gobierno; sus hijos fueron los primeros miembros del nuevo patrilinaje gobernando. Dado que ésta es una situación del gobierno patrilineal debemos preguntarnos ¿cuándo pudieron las mujeres gobernar y cómo esto se relaciona con el sistema de parentesco patrilineal?

Lo que está claro a partir de los datos es que debemos separar el parentesco de afinidad y la herencia normal para la sucesión política. En el mundo maya a diferencia de la Inglaterra moderna, para los propósitos de la sucesión, es más importante ser el hijo del regidor previo que ser un hombre. Es decir, las mujeres pueden heredar el privilegio de gobernar. Si ellas efectivamente gobiernan por derecho propio o si sus maridos o hijos se arrogan ese derecho probablemente depende de las circunstancias especiales locales. En Tikal, Coggins (1975:218-22) primero identificó a la "Mujer de Tikal", mostrada en la estela 25, como una mujer noble, Martin y Grube (2000:27, 38-39) han propuesto que había dos "reinas" en Tikal, las mujeres que tenían el derecho a gobernar, aunque los "gobernantes" oficiales de Tikal parecen haber sido sus maridos. Incluso los entierros de las mujeres de alto estatus se limitan a los periodos tempranos de Tikal (Haviland, 1977).

En Piedras Negras, en el caso de los gobernantes 3 y 5 mencionados arriba, el marido de la hija del gobernante 3 se hizo gobernante 4. En Naranjo el hijo de una mujer de Dos Pilas (Señora Seis Cielo o Señora Wak Chanil Ahau) se hizo gobernante y la guerra en Yaxhá comenzó justamente después de su llegada (con tropas de Tikal). En Yaxchilán las mujeres eran prominentes pero no gobernaron ellas mismas. Y en Palenque, tenemos dos casos de hijas de gobernantes que rigieron hasta que sus hijos llegaron a la edad apropiada. A la luz de estos dos casos, podríamos deducir que tener un hijo pequeño, un heredero potencial que no tenía la edad para gobernar, podía constituir un factor que influyó en el hecho de que estas dos mujeres fueran regentes.

¿Eran las mujeres fundadoras de dinastías? En una sociedad patrilineal las mujeres no pueden ser fundadoras de patrilinajes, pero ellas son claramente reverenciadas como antepasados en Copán, Tikal y Palenque, en tumbas y en textos. ¿Qué, entonces, explica esta reverencia? Esto se debió a su habilidad para unir a dos diferentes patrilinajes, quizás incluso dos diferentes grupos étnicos y afectar el paso del poder político de una dinastía a otra.

CONCLUSIONES

Esta breve introducción a las mujeres mayas que se mencionan en las inscripciones de los monumentos del Clásico maya es suficiente para mostrar el potencial de los estudios de género basándose en los registros de los mayas antiguos. Los textos jeroglíficos que mencionan a las mujeres están esparcidos y continúan apareciendo en el registro arqueológico, como la mayoría de las excavaciones revelan. Esto es por tanto, un cuerpo considerable de información que puede ser analizado para responder a las preguntas de los roles de género en la sociedad maya del Clásico. Es claro en los textos existentes y en las fuentes de información relacionadas, que los papeles sociales de las mujeres nobles entre los mayas del Clásico fueron diversos e importantes. Por un lado, las mujeres figuraban de manera prominente en la continuación de las alianzas entre las familias de elite, asegurando el apoyo militar para los reyes. Por otro lado, algunas mujeres gobernaron por derecho propio, tal vez porque la guerra había eliminado a muchos herederos potenciales masculinos del trono.

En este análisis de los roles de las mujeres de la elite en la sociedad clásica maya, he examinado algunos monumentos específicos para dar una idea más precisa de la profundidad y la amplitud del corpus y los retratos de mujeres concretas de ese tiempo. Las trayectorias de unas cuantas son especialmente conocidas y nos sirven para ilustrar los roles políticos femeninos en la elite. He tratado de mostrar cómo el marco de un sistema de parentesco patrilineal delinea y define muchos de los roles que las mujeres ocupaban en la sociedad clásica. Dos clases de roles surgen como centrales: las mujeres como madres y esposas y las mujeres como uniones entre familias de la elite en el campo de lo político y el apoyo militar. En algunos casos, la importancia de las mujeres se hace explícita en los textos jeroglíficos y en las imágenes que les acompañan. En otros casos, mujeres no son directamente mencionadas, pero su presencia está implícita en las alianzas políticas y en la producción de herederos nobles. Es decir, la mayoría de las veces, los hombres están al frente con sus atavíos suntuosos y las mujeres dicen a sus maridos e hijos qué hacer desde atrás de la escena. Pero esto no sucede todo el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard, *The Ceramics of Altar de Sacrificios,* Papers of the Peabody Cambridge, Peabody Museum, Harvard University, Museum of Archaeology and Ethnology, 64, Núm. 1, 1971.

Ayala Falcón, Maricela, "Las Guerras de Toniná", Ponencia presentada en la *Tercera Mesa Redonda de Palenque*, Palenque, Chiapas, 1999.

Bassie-Sweet, Karen, *From the Mouth of the Dark Cave: Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya,* Norman, University of Oklahoma Press, 1991.

Berlin, Heinrich, "Tres ensayos de Divulgación (Tikal; La mujer maya como factor político; Entretenimiento aritmético)", en Jorge Lujín Muñoz (ed.), *Historia y antropología de guatemala: ensayos en honor de J. Daniel Contreras,* Guatemala, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1982, pp. 1-13.

Bricker, Victoria, *A Grammar of Mayan Hieroglyphs*, Middle American Research Series, 56, New Orleans, Tulane University, 1986.

Bruhns, Karen Olsen, "Yesterday the Queen Wore …: An Analysis of Women and Costume in the Public Art of the Late Classic Maya", en Virginia Miller (ed.), *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*, Lanham, University Press of America, 1988, pp. 105-134.

Carrasco, Ramón, "La Señora Cimi, Señora de la familia de la Luna, en las inscripciones tardías de Yaxchilán y Bonampak", en Merle Greene Robertson y Virginia M. Fields (eds.), *Fifth Palenque Round Table*, 1983, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, 1985, pp. 85-95.

Chase, Arlen, "Contextual Implications of Pictorial Vases from Tayasa, Peten", en Merle Greene Robertson y Virginia M. Fields (eds.), *Fourth Palenque Round Table*, 1980, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, 1985, pp. 193-201.

_____ y Diane Z. Chase, *Investigation at the Classic Maya City of Caracol, Belize: 1985-1988,* San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, 1987.

_____ y Diane Z. Chase, “The Organization and Composition of Classic Lowland Maya Society: The View from Caracol, Belize”, en Martha J. Macri y Jan McHargue (eds.), *Eighth Palenque Round Table*, 1993, Merle San Francisco, Pre- Columbian Art Research Institute, Green Robertson, 1996, pp. 213-222.

Chase, Diane y Arlen F. Chase (eds.), *Mesoamerican Elites: An Archaeological Assessment*, Norman, University of Oklahoma Press, 1992.

Coe, William, *Piedras Negras Archaeology: Artifacts, Caches, and Burials*, Museum Monographs Philadelphia, University of Pennsylvania, 1959.

Coggins, Clemency, “Painting and Drawing Styles at Tikal: An Historical and Iconographic Reconstruction”, PhD dissertation, Harvard University, 1975.

Collier, Jane, “Courtship and Marriage in Zinacantan, Chiapas, México”, *Middle American Research,* Series 25, New Orleans, Tulane University, 1968.

Culbert, Patrick, “Maya Political History and Elite Interaction: A Summary View”, en Patrick Culbert (ed.), *Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 311-346.

Devereaux, Leslie, “Gender Difference and Relation of Inequality in Zinacantan”, en Marilyn Strathern (ed.), *Dealing with Inequality: Analyzing Gender Relation in Melanesia and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 89-111.

Freidel, David y Linda Schele, “Maya Royal Women: A Lesson in Precolumbian History”, en Caroline Brettell y Carolyn Sargent (eds.), *Gender in Cross-Cultural Perspective*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 1997, pp. 59-63.

García Moll, Roberto, Mario Pérez Campa, Daniel Juárez y Akira Koneko, *La Exposición de la Civilización Maya*, *La Civilización Maya: El Esplendor de Yaxchilán*, 1990.

Gillespie, Susan y Rosemary Joyce, “Gendered Goods: The Symbolism of Maya Hierarchical Exchange Relations”, en Cheryl Claassen y Rosemary Joyce (eds.), *Women in Prehistory: North America and Mesoamerica*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997, pp. 189-207.

Guiteras, Calixta, “El *calpulli* de San Pedro Chalchihuitín”, en Juan Comas (ed.), *Homenaje al Dr. Alfonso Caso*, México, Imprenta Nuevo Mundo, 1951, pp. 199-206.

Hammond, Norman, “Inside the Black Box: Defining Maya Polity”, en T. Culbert (ed.), *Class Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 253-284.

Hamrick, Robert, “Appelative Phrases in the Inscriptions of Yaxchilan”, B.A. thesis, Department of Anthropology, New Orleans, Tulane University, 1994.

Haviland, William, “Ancient Lowland Maya Social Organization”, *Middle American Research Series,* 26, Núm. 5, 1968.

_____, “Dynastic Genealogies from Tikal, Guatemala: Implications for Descent and Political Organization,” *American Antiquity,* 42*,* 1977, pp. 61-67.

_____, “Dower House and Minor Centers at Tikal, Guatemala: An Investigation into the Identification of Valid Units in Settlement Hierarchies”, en Wendy Ashmore (ed.), *Lowland Maya Settlement Patterns*, Albuquerque, University of New México Press, 1981, pp. 89-117.

_____, “The Rise and fall of Sexual Inequality: Death and Gender at Tikal, Guatemala”, *Ancient Mesoamerica,* 8, Núm. 1, 1997, pp. 1-12.

Hendon, Julia, “Women’s Work, Women’s Space, and Women’s Status among the Classic Period Maya Elite of the Copan Valley”, en Cheryl Claassen y Rosemary Joyce (eds.), *Women in Prehistory: North America and Mesoamerica*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997, pp. 33-46.

Hewitt, Erika, “What’s in a Name: Gender, Power, and Classic Maya Women Rulers”, *Ancient Mesoamerica,* 10, Núm. 2, 1999, pp. 251-262.

Hopkins, Nicholas, “A Formal Account of Chalchihuitan Tzotzil Kinship Terminology”, *Ethnology,* 8, Núm. 1, 1969, pp. 85-102.

_____, “Classic Mayan Kinship System: Epigraphic and Ethnographic Evidence for Patrilineality”, *Estudios de Cultura Maya,* Vol. 17, 1988, pp. 87-121.

_____, “Classic and Modern Relationship Terms and the ‘Child of Mother’ Glyph (T I.606:23)”, en Merle Greene Robertson y Virginia Fields (eds.), *Sixth*

Palenque Round Table, 1986, Norman, University of Oklahoma Press, 1991, pp. 255-265.

Houston, Stephen, *Hieroglyphic and History at Dos Pilas: Dynastic Politics of the Classic Maya,* Austin, University of Texas Press, 1993.

Josserand, Kathryn, "The Narrative Structure of Hieroglyphic Text at Palenque", en Virginia Fields (ed.), *Sixth Palenque Round Table*, 1986, Norman, University of Oklahoma Press, 1991, pp. 12-31.

_____, "Women in Classic Maya Text." Paper presented at the Tenth Annual Maya Weekend, University Museum, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1992.

_____, "Participant Tracking in Hieroglyphic Text: Who Was That Masked Man?", *Journal of Linguistic Anthropology 5,* Núm. 1, 1995, pp.65- 89.

Joyce, Rosemary, "The Construction of Gender in Classic Maya Monuments", en Rita Wright (ed.), *Gender and Archaeology: Essays in Research and Practice*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996, pp. 167-195.

_____, "Images of Gender and Labor Organization in Classic Maya Society", en Cheryl Claassen (ed.), *Exploring Gender through Archaeology:* Selected Papers from the 1991 Boone Conference, Monograph in World Archaeology, II, Madison, Prehistory Press, 1992, pp. 63-70.

Marcus, Joyce, "Territorial Organization of the Lowland Classic Maya", *Science,* 180, 1973, pp. 911- 916.

_____, *The Inscriptions of Calakmul: Royal Marriage at a Royal Maya City in Campeche, México*, Ann Arbor, University of Michigan, 1987.

_____, *Mesoamerica Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

Martin, Simon y Nikolai Grube, *Chronicle of Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*, London, Thames and Hudson, 2000.

Mathews, Holly, "'We Are Mayordomo': A Reinterpretation of Women's Roles in the Mexican Cargo System", *American Ethnologist, 12,* 1985, pp. 285- 301.

Mathews, Peter, “Notes on the Dynastic Sequence of Bonampak, Part I”, en Merle Greene Robertson (ed.), *Third Palenque Round Table, 1987, Part 2*, Austin, University of Texas Press, 1980, pp. 60- 73.

_____, “The Royal Names of the Palenque Dynasty,” en Linda Schele y Peter Mathews (eds.), *Notebook for the XVIIth Maya Hieroglyphic Workshop at Texas*, Austin, University of Texas, 1993, pp. 93- 95.

_____ y Gordon Willey, “Prehistoric Polities of the Pasion Region: Hieroglyphic Text and their Archaeological Settings”, en T. P. Culbert (ed.), Cambridge, *Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 30-71.

Miller, Jeffrey, “Notes on a Stelae Pair Probably from Calakmul, Campeche, Mexico”, en Merle Greene Robertson (ed.), *Primera Mesa Redonda de Palenque, Part I*, Pebble Beach, Pre-Columbian Art Research Institute, 1974, pp. 149- 161.

_____, *The Murals of Bonampak*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Miller, Virginia (ed.), *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*, Lanham, University Press of America, 1988.

Montgomery, John, “Sculptors and Style at Piedras Negras, Guatemala”, en *Proceedings of the 1995 and 1996 Latin American Symposia*, San Diego Museum Papers, 34, San Diego, San Diego Museum of Man, 1997, pp. 67- 80.

Moran, Pedro, *Arte y diccionario en lengua choltí: A Manuscript Copied from the Libro Grande of Fr. Pedro Moran, of about 1625*. Facsímile, Baltimore, The Maya Society Publication, 1935.

Morris, William, Jr, *A Millennium of Weaving in Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, Gobierno del estado de Chiapas, 1991.

_____, *Living Maya*, New York, Harry N. Abrams, 1987.

Nutini, Hugo, “Clan Organization in a Nahuatl- speaking Village of the State of Tlaxcala, Mexico”, *American Anthropologist,* 63, 1961, pp.62- 78.

Proskouriakoff, Tatiana, “Portraits of Women in Maya Art”, en Samuel K. Lothrop, *et al.* (eds.), *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, pp. 81- 99.

_____, “Historical Data in the Inscriptions of Yaxchilan, Part I”, *Estudios de Cultura Maya,* Vol. 3, 1963, pp.149- 67.

_____, “Historical Data in the Inscriptions of Yaxchilan, Part II”, *Estudios de Cultura Maya,* Vol. 4, 1964, pp. 77-201.

_____, *Maya History*, Rosemary Joyce (ed.), Austin, University of Texas Press, 1993.

Romney, A. Kimball, “Kinship and Family”, en Robert Wauchope y Manning Nash (eds.), *Handbook of Middle American Indians, Social Anthropology*, Austin, University of Texas Press, Vol. 6, 1967, pp. 202- 237.

Schele, Linda, “Genealogical Documentation of the Tri-Figure Panels at Palenque”, en Merle Green Robertson y Donnan Call Jeffers (eds.), *Tercera Mesa Redonda de Palenque*, Pre-Columbian Art Research Institute, Vol. 4, 1979, pp. 41- 70.

_____ y David Freidel, *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*, New York, Morrow, 1990.

_____ y Peter Mathews, “Royal Visits and Other Intersite Relationships among the Classic Maya”, en T. P. Culbert (ed.), *Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 226- 252.

_____, Peter Mathews y Floyd Lounsbury, “Parentage Expressions in Classic Maya Inscription”, unpublished ms., 1977.

_____ y Mary Ellen Miller, *the Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*, New York, George Braziller, 1986.

Smith, A. Ledyard, “Excavations at Altar de Sacrificios: Architecture, Settlement, Burials, and Caches”, *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology,* Cambridge, Harvard University, 62, Núm. 2, 1972.

Stone, Andrea, “Sacrifice and Sexuality: Some Structural Relationships in Classic Maya Art”, en Virginia Miller (ed.), *The Role of Gender in Pre-*

Columbian Art and Architecture, Lanham, University Press of America, 1988, pp. 75-103.

Stuart, David, "The Inscription of Four Shell Plaques from Piedras Negras, Guatemala", en Merle Greene Robertson y Elizabeth Benson (eds.), *The Fourth Palenque Round Table, 1980*, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, 1985, pp. 175- 184.

Stuart, George, "The Royal Tombs of Copan," *National Geographic,* 192, Núm. 6, 1997, pp. 68-93.

Sullivan, Thelma, *Compendio de la Gramática Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

Tate, Carolyn, "The Royal Women of Yaxchilan," en *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, pp. 807-26.

_____, *Yaxchilan: The Design of a Maya Ceremonial City*, Austin, University of Texas Press, 1992.

Vogt, Evon, *Zinacantan*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.

Winter, Diane, "A Study of the Fish-in-Hand Glyph, T714: Part I", en Merle Greene Robertson y Virginia Fields (eds.), *Sixth Palenque Round Table, 1986*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991, pp. 233- 254.

Wisdom, Charles, *the Chorti Indians of Guatemala*, Chicago, University of Chicago Press, 1940.

LA EVALUACIÓN SOCIAL DE LAS MUJERES EN LA SOCIEDAD AZTECA Y MAYA PREHISPÁNICA: PRESTIGIO, PODER POLÍTICO Y PRODUCCIÓN[1]

Julia A. Hendon

INTRODUCCIÓN

¿Cómo obtienen prestigio las mujeres y cómo sus experiencias difieren de las de los hombres? Sherry Ortner y Harriet Whitehead (1981:13) definieron una estructura de prestigio como "los [grupos] de prestigio... niveles que resultan de una línea particular de evaluación social, los mecanismos por los cuales los individuos y grupos logran niveles específicos..., y las condiciones totales de reproducción del sistema de [estatus]". El concepto de "evaluación social" no es sólo acerca de ubicar a las personas en alguna clase de orden relativo, sino que también tiene que ver con la creación de diferencias en relación con el valor moral o social relativo. Ellas representan una forma de ranking, una actividad simbólica que implanta orden en algunos conjuntos de elementos y que permite a las personas hacer juicios, "tomar un conjunto limitado de categorías, que constituyen algún universo, y establecer prioridades entre ellas" (Adams, 1975:171). Estas prioridades, una vez establecidas, llegan a ser las bases para la acción, motivando a las personas a entrar en relaciones y elegir entre alternativas. Dada esta propensión humana al ranking, una forma de definir sociedad es "un sistema de relaciones sociales en el cual no todas las cosas y acciones son iguales" (Yanagisako y Collier, 1987:39).

No obstante, cómo una estructura de prestigio es creada, su existencia ocasiona la presencia de diferencias en el poder, o "ese aspecto de las relaciones sociales que marca la igualdad relativa de... los actores" (Adams, 1975:9-10). Adams continúa su definición de poder como "derivado del control relativo de cada actor... sobre los elementos del medio ambiente de interés para los participantes". El ambiente, ampliamente construido, es tanto una construcción cultural como su realidad física, porque las personas deciden qué constituye el medio ambiente y qué elementos de él son importantes. "Las sociedades definirán diferencialmente qué es importante en el medio ambiente" (Adams, 1975:12) y en el proceso crean oportunidades para la manipulación y

[1] Traducción de Pía Moya Honores.

el control diferencial. Tal control puede ser de corta duración, muy localizado, y enteramente dependiente de la situación, o puede ser mantenido exitosamente y reproducido por un largo periodo.

Las estructuras de prestigio no sólo son complejas por definición, sino que también pueden ser múltiples. La interrelación del género y otros criterios de diferenciación en sociedades complejas imposibilita una definición simple o universal del "estatus" de las mujeres. En particular, la consideración del estatus debe tomar en cuenta la construcción cultural del género como un sistema simbólico y cómo el género llega a ser una metáfora para la expresión de la competencia y de las relaciones antagónicas. En este ensayo exploro estas cuestiones que han sido observadas en las sociedades complejas indígenas de Mesoamérica, anteriores a la colonización europea, concentrándome particularmente en el periodo Clásico maya y en el periodo Posclásico Tardío de las sociedades hablantes de náhuatl del Valle de México, conocidas colectivamente como los aztecas (o nahuas). Enfatizo tres puntos cruciales para el estudio de las mujeres y el prestigio. Primero, que pueden existir estructuras de prestigio alternas o múltiples; segundo, que estas vías alternas pueden estar en competencia, incluso si se impusieron limitaciones sobre quiénes podían participar; y tercero, que no todas las vías de prestigio serán igualmente obvias para los observadores externos o igualmente enfatizadas por todos los miembros de la sociedad. Como Sherry Ortner (1996:146) ha escrito en una reflexión reciente sobre el género y el prestigio, ninguna sociedad o cultura es totalmente consistente. Cada sociedad/cultura tiene algunos ejes de prestigio masculino y algunos de femenino, algunos de igualdad de género, y algunos ejes de prestigio que no tienen que ver con el género en lo absoluto. Ella nota que algunos ejes de prestigio serán hegemónicos, otros contra hegemónicos y subversivos (*véanse* también Mukhopadhyay y Higgins, 1988; Silverblatt, 1995).

GÉNERO Y PRESTIGIO EN MESOAMÉRICA

Las sociedades complejas de Mesoamérica y sus colonizadores europeos han dejado un rico legado de cultura material, arte y escritura. Estas fuentes, especialmente aquellas relacionadas con los aztecas, han sido usadas repetidamente para información sobre el estatus de las mujeres y su rol en la sociedad. Existe acuerdo general respecto a los conceptos de género mesoamericanos básicos centrados en la acción productiva y ritual para crear categorías de masculino y femenino, que son complementarias, interdependientes, separadas y no abiertamente jerárquicas. La exploración de problemáticas sobre los géneros múltiples y sexualidades alternativas se ha incrementado a través del tiempo, proporcionando un recordatorio importante de que no podemos asumir un simple dualismo sexual (Joyce, 2000a; 2001;

Klein, 2001b; Sigal, 2000). Las implicaciones de este sistema simbólico para las mujeres aztecas o mayas “en la base o en el fondo” han probado ser una cuestión más controversial que un estudio bien valorado (Brumfiel, 2001; Hendon, 2000; Joyce, 2000a; Klein, 2001a; Pyburn, 2004; Rodríguez-Shadow, 1988).

Los textos prehispánicos indígenas y la imaginería visual, como los documentos españoles y en lenguas nativas Post-Conquista, reflejan una multiplicidad de puntos de vista e interpretaciones (Burkhart, 2001; Clendinnen, 1993; Gillespie, 1989; Hendon, 2004; Joyce, 1992b; Klor de Alva, 1989). Si bien las mujeres aparecen en muchos de estos textos e imágenes, en casi ninguno ellas son las autoras o hablan directamente. Los documentos legales (testamentos, escrituras de venta, peticiones a las cortes) son una excepción notable y revelan que las mujeres estaban tan interesadas como los hombres en el control de la propiedad y los privilegios en el despertar de las transformaciones coloniales de su sociedad (Kellogg, 1995; Roys, 1943:132-135, 161-165). En consecuencia, a un grado amplio, las conclusiones acerca del estatus de las mujeres deben ser inferidas desde las contradicciones y variación en estas fuentes.

MUJERES DE ELITE Y AUTORIDAD POLÍTICA

Nuestra comprensión de la participación de las mujeres en estructuras de prestigio ha sido afectada por los análisis que enfatizan el género sobre el rango, como elemento definitorio de la identidad femenina, y que asignan un significado diferente a las que parecerían ser acciones masculinas y femeninas comparables. Una estructura de prestigio que puede parecer, en una primera mirada, obvia y directa, es la de autoridad política. A pesar de la existencia de mucha información histórica, visual y arqueológica sobre los sistemas políticos, y el gran interés mostrado por los investigadores modernos por reconstruir tales sistemas, el rol político de las mujeres permanece confuso. La ideología de identidad de elite enfatiza las diferencias entre la elite y los otros, diferencias que cruzan el género. El estatus noble es definido por nacimiento. El rango alto es hecho manifiesto a través del vestido, la joyería, las características físicas, la cultura material y la residencia (Joyce, 1996; López Austin, 1973; Roys, 1943: 33). Estas diferencias son mantenidas para ser una expresión exterior de la superioridad física y moral de la nobleza. Las descripciones de los tipos ideales de personas en el *Códice Florentino*, hacen claro que el prestigio proveniente del nacimiento noble aplica para hombres y mujeres y que la elite demandó ser diferente de los comunes (Sahagún, 1953-1982, lib. 10). Este punto está bien enfatizado pues mucha de nuestra documentación etnohistórica, tal como la frecuentemente citada *Relación de las cosas de Yucatán* (Tozzer, 1941), trata a

las mujeres indígenas como un grupo ampliamente indiferenciado (Hendon, 2004).

En el discurso público creado por el arte y el texto, el poder político emerge como un elemento legitimador de la elite, que es incorporado a través de la acción ritual, el éxito en la guerra y la posesión de títulos. Juzgar la capacidad de las mujeres de elite para participar en estas estructuras de prestigio, se hace más difícil debido a la tendencia de los españoles a subvalorar la intervención política de las mujeres, un reflejo de la exclusión de las mujeres de la vida pública y la preferencia por la primogenitura y la herencia patrilineal de títulos de su propia sociedad (Arrom, 1985:58; Zantwijk, 1985). Las contradicciones en las fuentes españolas y nativas abundan y sugieren la idea de que existieron gobernantes femeninas, pero varía el grado en el cual las mujeres reales fueron capaces de ocupar tal rol. Aunque los materiales aztecas sugieren que las mujeres no sostuvieron un oficio político muy a menudo (Gillespie, 1989; Sahagún, 1953-1982, lib. 10:46; Zantwijk, 1978, 1985), esto resultó común en la sociedad mixteca (Spores, 1984). Las fuentes españolas niegan que las mujeres ejercieron poder político entre los mayas en el Posclásico Tardío (Roys, 1943; Tozzer, 1941), aunque el texto nativo, el *Códice Calkini*, sugiere lo contrario (Barrera, 1957:31-33). Los textos jeroglíficos y el arte monumental del periodo Clásico proporcionan otra línea de evidencia, complicando los supuestos simples acerca de la exclusión femenina de la política o el poder.

La escultura monumental y las inscripciones jeroglíficas mayas ofrecen una visión sobre qué recursos fueron valorados en la construcción de prestigio y en la adquisición de poder entre los mesoamericanos. A diferencia de las fuentes coloniales, el arte y la escritura del periodo Clásico no están filtrados por las percepciones europeas y los efectos traumáticos de la Conquista. El tema del texto y el arte maya revela un énfasis en la genealogía y en la acción ritual. Si bien son históricos en cuanto se ocupan de una cronología de la acción humana, los textos del periodo Clásico son también abreviados, estandarizados e idealizados en términos de cómo ellos representan esa acción y su marco temporal. Estos textos usualmente acompañan escenas, esculpidas o pintadas, de personas que exhiben insignias importantes vinculadas con la guerra o llevando a cabo rituales de sangrado o practicando el juego de pelota. Aunque el tema de una imagen y de su texto están conectados, no son idénticos (Clancy, 1986; Joyce, 1992a; 2000a). En particular, los textos son más específicos acerca de quién y cuándo, mientras las imágenes son más informativas acerca de la naturaleza de la acción y su simbolismo.

La imagen del gobernante maya y más generalmente de la acción de la elite construida por los mismos miembros de la elite en su arte monumental, enfatiza la acción ritual y la captura de prisioneros. Basado en estos textos y en

la imaginería visual, el control de los recursos económicos o conquistas territoriales fue mucho menos importante en cómo la elite se definió a sí misma o construyó estructuras de prestigio. Los mayas comparten con el resto de Mesoamérica la idea de que el poder político es de origen sobrenatural o divino. Los recursos privilegiados en el discurso político maya son simbólicos o intangibles más que materiales. La genealogía determina el potencial de una persona para acumular este poder. La práctica ritual apropiada, incluyendo (pero no limitado a) el sacrificio, proporciona los medios para adquirir y mantener tal poder. A través del texto y la imagen, la elite argumenta que ellos son los más aptos para llevar a cabo estos rituales adjudicándose un rol especial, que naturaliza su demanda por un valor superior. Las mujeres y hombres de alto estatus pudieron y se beneficiaron de haber descendido de ancestros notables. Los padres y las madres son tan importantes como los ancestros legitimadores. Las parejas de ancestros observan las acciones de sus descendientes o interactúan directamente con su progenie en muchas escenas. Los ancestros, el equivalente visual de las genealogías escritas, refuerzan las demandas de la nobleza por autoridad política. Las personas de un origen apto, a pesar del género, tienen el potencial de adquirir poder a través del desempeño de los rituales apropiados.

Las mujeres y los hombres de elite comparten muchos de los mismos títulos. Los términos cubren un rango de epítetos que son encontrados en las frases nominales de hombres y mujeres nobles en muchos sitios (*véanse* MacLeod y Reents-Budet, 1994; Mathews, 1988; Tate, 1992, para ejemplos específicos). Estos epítetos no funcionan como nombres personales, sino como marcadores de oficios o roles particulares que las personas ocupan. Ellos también reflejan rango social. La naturaleza de muchos de estos oficios o roles permanece incierta, pero probablemente llevaron con ellos ciertos derechos, así como también responsabilidades de naturaleza administrativa, religiosa o militar (Joyce, 1981). Este es ciertamente el caso para los mayas quiché más tardíos, para quienes los títulos fueron marcadores concedidos divinamente, de estatus noble y oficio público asociado con insignias y símbolos específicos (Goetz, 1953:176-178). Algunos títulos del periodo Clásico se refieren a ocupaciones prestigiosas tales como escriba, pintor y, más generalmente, uno que hace cosas valoradas. Algunos pueden designar un oficio sacerdotal. Otros reflejan relaciones políticas jerárquicas entre la elite. Las listas de los títulos están frecuentemente acompañadas por los nombres y los títulos de ambos padres. Los hombres y las mujeres de elite afirmaron su prestigio no sólo a través de sus propias acciones y títulos, sino a través de los de sus progenitores.

Los rituales políticamente significativos conmemorados en el arte público, pueden ser llevados a cabo por la elite de ambos géneros. Muchas de estas ceremonias requieren de la sangre como ofrenda. Los hombres y

mujeres se extraen sangre para celebrar el nacimiento de un heredero, para comunicarse con el mundo sobrenatural a través de visiones, para dedicar un nuevo templo o escultura, para marcar aniversarios y para honrar a la muerte. El rango social y la acción política-ritual sirven como elementos de cómo las personas y sus roles son valorados en una forma que atraviesa el género. Las mujeres de la elite maya del periodo Clásico, parecerían haber participado en las mismas estructuras de prestigio políticamente cargadas que sus parientes masculinos. Pero existieron otras estructuras de prestigio que formaron fuentes de prestigio paralelas, quizás compitiendo y probablemente contrahegemónicas, en Mesoamérica. Encontrar tales estructuras requiere de una apreciación del simbolismo de género mesoamericano.

EL GÉNERO COMO SISTEMA SIMBÓLICO EN MESOAMÉRICA

El simbolismo de género prehispánico mesoamericano pone gran énfasis en la acción de las personas, más que en el temperamento o en la apariencia, al definir categorías de masculino y femenino. Este enfoque en la acción, que continúa siendo importante entre los habitantes indígenas modernos de la región, es parte de una preferencia por la complementariedad, interdependencia, pero en muchas formas de estructuras paralelas. En un nivel doméstico, la asignación de roles productivos complementarios a hombres y mujeres crea un división sexual del trabajo simbólicamente validada, que efectivamente resuelve los problemas de subsistencia y producción económica. Entre los mayas contemporáneos, tales como los tzotziles de Zinacantán (México) y los tzutzujil de San Pedro de la Laguna (Guatemala), la agricultura es un trabajo de hombres y la preparación de los alimentos y el tejido son de las mujeres (Devereaux, 1987; Paul, 1974). Estas tareas complementarias son simbólicamente interdependientes en cuanto uno produce las materias primas que el otro procesa a alimentos cocinados, los cuales sostienen la vida, y vestidos, los cuales marcan identidad social. Aunque los antropólogos pueden hablar acerca de los sistemas de parentesco, patrones de herencia y residencia posmarital, los mayas mismos probablemente sólo enfatizan el par masculino-femenino, creado idealmente a través del matrimonio, como la base económica, social y simbólica de la sociedad y de la identidad social (Hendon, 1999).

La importancia de la complementariedad de la acción masculina y femenina se deduce de los textos e imágenes coloniales y prehispánicas. Las fuerzas de la creación y muerte son personificadas en la cosmología azteca y maya por los pares de deidades masculinas y femeninas, las cuales son dos mitades de un todo que es engendrado dual o andrógeno, esencialmente el mismo en apariencia o atributos excepto por su género (*Códice Madrid*; Nicholson, 1971; Quiñones Keber, 1993; Tedlock, 1985). Muchos de los

conceptos abstractos y fuerzas naturales que los mesoamericanos personificaron como deidades, son también engendrados duales o asociados el uno al otro para crear pares de femeninos y masculinos. Tlaloc, la deidad masculina que representa la lluvia, las nubes, el trueno y el rayo –o más generalmente el agua del cielo- y Chalchiuhtlicue, la deidad femenina que es el agua contenida en la tierra –ríos, arroyos, lagos y el océano– son un par particularmente prominente (Sahagún, 1953-1982, libs. 1 y 6).

Los relatos de la creación de los humanos son atravesados por estas ideas de complementariedad y equivalencia. El proceso requiere la participación de las deidades masculinas y femeninas. En una versión azteca, la deidad masculina Quetzalcoatl recolecta huesos en la tierra de los muertos. La deidad femenina Cihuacoatl-Quilaztli, quien está fuertemente asociada con el parto y la guerra, realiza el primer paso de la creación de la gente. Ella muele los huesos como si fueran maíz y pone la harina de los huesos dentro de un cuenco. La sangre de Quetzalcoatl es el líquido que forma la harina en una pasta que puede ser transformada en seres humanos (Velázquez, 1975:120-121; *véase* Mendieta, 1945, Vol. I:84, para una versión ligeramente diferente). En la creación maya, como se encuentra en el *Popol Vuh*, personajes masculinos y femeninos divinos utilizan maíz y agua en lugar de huesos y sangre (Tedlock, 1985:76-86; *véase* también Lounsbury 1991). Aunque existen diferencias entre los relatos de la creación y la imaginería mesoamericana, ellas no oscurecen ciertos temas compartidos. Hombres y mujeres son creados a través de repeticiones separadas de las mismas acciones, usando materias primas idénticas por las deidades masculinas y femeninas que contribuyen al acto de la creación. Mujeres y hombres son así equivalentes en su creación y en su razón para ser creados. Mujeres y hombres, adultos y niños, son responsables de alabar a las deidades por medio de la acción ritual, palabras y materiales. Todos ellos comparten la carga de mantener a las deidades ofreciéndoles alimentos, sangre, incienso y otras sustancias preciosas.

LABORES PRODUCTIVAS Y GÉNERO

Es en lo que los hombres y las mujeres hacen que aparecen las diferencias. Aquí me gustaría concentrarme en la producción textil, porque el hilado y el tejido están entre las actividades más fuertemente marcadas por el género en Mesoamérica. Las descripciones y representaciones de deidades femeninas las asocian con estas tareas productivas estableciendo un patrón divino para la acción humana (*Códice Madrid*; McCafferty y McCafferty, 1988; Sullivan, 1982). Mientras el hombre y la mujer primordiales son enviados a cultivar y a llevar a cabo la adivinación conectada con el calendario ritual (Sahagún, 1953-1982, lib. 4:4), es la mujer quien es enviada por las deidades a hilar y tejer (García Icazbalceta, 1889-1892, Vol. 3:230).

Estas fuentes presentan al tejido e hilado como las acciones quintaesenciales femeninas que fueron incorporadas en la identidad social de las mujeres en todos los niveles de la sociedad, a pesar del hecho de que nobles y comunes fueron presionados a ser innatamente diferentes. En la descripción normativa de la sociedad azteca presentada más completamente en el *Códice Mendoza* (Berdan y Anawalt, 1992, Vol. 3:57v-60r), las niñas son instruidas en el hilado y tejido por sus madres en un proceso que es paralelo al entrenamiento de los niños por sus padres. La división de las responsabilidades de los padres también aparece en las descripciones de la vida maya (Tozzer, 1941:127). Los rituales del ciclo de vida validan la importancia del hilado y el tejido como tareas femeninas que corren paralelas a las actividades del género masculino (Joyce, 2000b).

A pesar de tener pocos ejemplos de tejidos prehispánicos preservados, podemos inferir algo de su variedad en cuanto a material, diseño y calidad, a través de su representación en el arte y en las descripciones de los españoles (Anawalt, 1981; Mahler, 1965). Los textiles exhiben una gama muy amplia, desde telas lisas simplemente tejidas en fibras de maguey a piezas de algodón elaboradas con bordados complejos o brocados, algunas veces incorporando piel de conejo, plumas u otros materiales. El tejido marca rango social, rol ritual y, especialmente para los aztecas, logros militares. Sirve como un componente del ritual religioso, y funciona, a un grado limitado, como medio de intercambio. Los textiles son, en suma, recursos altamente valorados en la economía política de las sociedades complejas mesoamericanas.

La tecnología del hilado y tejido, basado en las figurillas, dibujos y artefactos recuperados en excavaciones, corre cercanamente paralela al equipo tradicional y a los métodos usados en la región en tiempos históricos y modernos (Delgado, 1969; Hendon, 1992; 1997; Morris y Foxx, 1987). Esta tecnología que consiste principalmente en huso y malacate, cremallera para urdimbre, telar de cintura e implementos asociados, es relativamente sencilla en sus materiales y manufactura. Esta simplicidad tecnológica y la aparente ubicuidad de la actividad, no deberían llevarnos a ignorar el grado de destreza involucrado en la producción de tejidos. Las tejedoras contemporáneas de Chiapas entrevistadas por Walter Morris (Morris y Foxx, 1987), reconocen la variación en la calidad de sus tejidos, la cual ellas atribuyen a las diferencias en las habilidades técnicas, talento artístico y conocimiento del simbolismo de los diseños. Ellas también evalúan los textiles, y las tejedoras, basadas en estos criterios. Ser buenas tejedoras llega a ser una parte de su identidad y sirve como una fuente de orgullo y reconocimiento (*véase* también Paul, 1974).

¿Hubo tipos de distinciones análogas en la sociedad prehispánica?, ¿llegó a ser la producción textil una fuente de prestigio para las mujeres que corrió paralela o proporcionó una alternativa a las estructuras de prestigio limitadas a los hombres, tales como la guerra? Las mujeres en todos los

niveles de la sociedad parecen haber sido instruidas para tejer (Kellogg, 1988; Mendieta, 1945, Vol. I:132-134; Zorita, 1994:136-138). La importancia del tejido para la identidad social de las mujeres puede ser vista en las descripciones del *Códice Florentino*. Las mujeres nobles son ordenadas por sus padres a hilar, tejer, bordar y a apreciar y combinar los colores (Sahagún, 1953-1982, lib. 6:95-96), mientras una "buena" y "mala" tejedora e hiladora son categorías reconocidas de personas (Sahagún, 1953-1982, lib. 10:35-36). El arte monumental maya del periodo Clásico típicamente representa a mujeres de alto estatus vestidas en textiles finos y portando bultos de tejidos, mientras las figurillas muestran igualmente mujeres de alto rango tejiendo o sosteniendo husos rodeados de hilos (Hendon, 1992; Joyce, 1993).

La habilidad de las tejedoras y otras para reconocer diferencias crearía una estructura de prestigio basada parcialmente en la capacidad, pero también tomando en cuenta el alto estatus y el sentido de superioridad transmitido por el nacimiento noble. Aunque parece que el rango social por sí sólo no determina la clase de textiles producidos (*véase* Hicks, 1994), las mujeres de alto estatus hicieron materiales elaborados y de alta calidad. Además, dada la concepción de la elite como innatamente de valor superior, es posible que los textiles producidos por las mujeres de alto estatus estuvieran revestidos de un valor derivado tanto de la importancia de la tejedora en la estructura de prestigio basada en la descendencia, como de la calidad del material.

Otra cuestión ocasionada por este intento de sugerir que la producción textil creó una estructura de prestigio que se intersectó con aquella formada por la clase social, es en qué grado las mujeres controlaron los productos de su trabajo. El trabajo de las mujeres fue ciertamente de gran interés para sus familias y los gobernantes. La necesidad de tejidos del imperio azteca llevó no sólo a un incremento en la demanda sobre el tiempo y el trabajo de las mujeres, sino también a un control estatal mayor de los tejidos que ellas producían (Brumfiel, 1991; 1996; 2001; Hicks, 1994; McCafferty y McCafferty, 2000). Tales demandas fueron paralelas a reclamos semejantes sobre el tiempo de los hombres, más notablemente para servicio militar, trabajo u otras formas de producción artesanal.

A pesar de los intentos más o menos exitosos de los gobiernos mesoamericanos por controlar el trabajo de las personas y lo que ellas producían, los líderes políticos continuaron operando en un marco que reconoció al menos la posibilidad de que artesanos masculinos y femeninos pudieran disponer de sus propios productos. Un apoyo a esto viene de la participación de las mujeres aztecas y mayas que no eran de la elite en los mercados y en el comercio (Recinos y Goetz, 1953:96; Sahagún, 1953-1982, lib. 9, lib. 10: figs. 119-148; Tozzer, 1941:127; Zantwijk, 1985). Al menos algunas de sus mercancías son cosas que ellas mismas producían. Esto es subrayado por las acciones de la mujer escogida para ser la encarnación de la

deidad femenina, Teteoinnan, durante las ceremonias dedicadas a esta diosa. Después de que ella ha terminado de tejer una falda y una blusa de maguey, la mujer va al mercado como si fuera a vender la ropa. De esta manera, ella muestra que la diosa ha estado comprometida en esa ocupación. “En su tiempo, su ejercicio para ganar de comer era hilar y tejer ropas de fibra de maguey y salir a los mercados a venderlas, para sustentar a sí y a sus hijos” (Durán, 1971: 233). La conexión entre ocupación, estatus y prestigio es además reflejada en las asociaciones positivas vinculadas a ser un buen vendedor si uno es una persona común, pero no si es de la nobleza (compare Sahagún, 1953-1982, lib. 4:54, 74, con lib. 6:98).

CONCLUSIONES

Los dos ejemplos discutidos aquí para Mesoamérica, producción textil y ritual político, sugieren que al menos algunas mujeres en la región participaron en estructuras de prestigio de importancia económica y política. La ecuación de mujeres y tejido es un tema constante en todas nuestras fuentes. El significado de esta identidad y la variación que subsume son menos comprendidos debido a la indiferencia o a la oposición activa de los españoles a los sistemas simbólicos indígenas. Muchas de las actividades aparentemente mundanas llevadas a cabo por las mujeres, tales como barrer la casa, se ajustan muy bien a nuestra categoría popular de “doméstico” aplicada en un dominio privado apolítico (Hendon, 1996; 1997; 1999; 2002; Joyce, 1992b). Ciertamente, para los españoles, estas actividades laborales fueron evidencia de la diligencia de las mujeres en su propia esfera de operación, lo doméstico. Aún considerando estas acciones y su contexto desde la perspectiva de su significado político y económico más amplio, sólo ilustran la incompetencia de los españoles mientras refuerzan la esterilidad analítica de la distinción público/privado y los límites que impone en nuestra comprensión del valor de la acción de los géneros. Para las mujeres y hombres aztecas, estas tareas son actos rituales que contribuyen a los esfuerzos de la sociedad por mantener el orden cósmico (Burkhart, 1992). El hilado y el tejido pueden ser usados como metáforas para la creación, la reproducción y la guerra (Klein, 1982; Sullivan, 1982). Los textiles, a pesar de su base doméstica, producción de tiempo parcial o por horas, son de vital importancia política y económica. El tejido es una actividad que diferencia a las mujeres, a unas de otras, sea por la capacidad, la destreza artística, la habilidad u otros factores. Llega a ser uno entre muchos elementos, incluyendo la descendencia, que crea oportunidades para la evaluación social. La participación de las mujeres en las tareas textiles crea la posibilidad de una estructura de prestigio y un conjunto de evaluaciones sociales en la que sólo ellas pueden tomar parte.

La demanda por tejido se incrementó conforme las sociedades mesoamericanas llegaronn a ser más estratificadas. Esto es ciertamente claro en el caso de los aztecas, cuya necesidad de tributo para consolidar su economía política creció sustancialmente con el tiempo. El liderazgo político azteca tuvo un interés forzoso en convencer a sus súbditos de la legitimidad de las demandas tributarias del Estado y de sus guerras. Las mujeres, como productoras de tejidos y criadoras de niños, fueron un foco de los esfuerzos del Estado por convencer. Pero el Estado no inventó la asociación entre mujeres y tejido, el valor de ese trabajo o, más generalmente, la generación de acción productiva. Antes, ascendió y, en el proceso, intentó controlar un conjunto de asociaciones simbólicas existentes, que ya eran de importancia para las mujeres (*véase* Brumfiel, 1996; Joyce, 1993; 2001).

La capacidad de las mujeres para llevar a cabo actividades y oficios de liderazgo político, la estructura de prestigio más obvia a los observadores externos, ha sido frecuentemente menos apreciada que su rol como tejedoras. Como discutí brevemente aquí, existe evidencia de la capacidad de las mujeres para sostener los mismos oficios y llevar a cabo los mismos rituales que los hombres en la sociedad maya. Esto fue también el caso para los mixtecos, pero quizás no para los aztecas. Las mujeres de la elite maya manipulan muchos de los mismos símbolos del poder político que sus parientes masculinos, incluyendo aquellos asociados con la guerra. Sólo los hombres son representados en batallas o en el acto de tomar prisioneros. Sin embargo, referencias activas a la guerra son menos comunes. El arte maya más frecuentemente implica la participación en la guerra mostrando a los hombres y mujeres de elite armados o parados sobre sus cautivos. Las personas de alto estatus adoptan los símbolos de la guerra como una forma de reforzar su posición privilegiada. Tales representaciones nos cuentan poco acerca de la participación real en el conflicto armado maya, pues simplemente ese no es su propósito. Más bien, ellas sugieren que la elite anheló asumir la identidad de guerrero y el prestigio asociado con esa identidad, y que las mujeres de rango fueron capaces de adoptar esta identidad como necesaria o deseada.

Las actividades políticas de las mujeres mayas me guían a preguntar si nosotros, como intérpretes modernos del pasado mesoamericano, como nuestros predecesores españoles coloniales, nos hemos concentrado de manera restringida en la estructura de prestigio más obvia: el gobierno político, o el sostenimiento del oficio de autoridad suprema en una jerarquía de oficios, de manera que hemos excluido otras formas de evaluar a las personas y construir jerarquías de valor. ¿Hemos caído en el error de asumir que las formas de prestigio hegemónicas son las únicas que existen?, ¿hemos tomado a la estructura de prestigio del gobernante político, forzada en nuestra atención por el énfasis particular de la escultura monumental y el texto escrito como el todo, no sólo de poder político, sino de género?

He tocado sólo dos de las muchas líneas de evaluación social que existieron en Mesoamérica. Al concentrarme en el género y el rango, yo he, por necesidad, simplificado un sistema complejo de identidades en el cual edad, etnicidad, ocupación y otros factores desempeñaron un papel. La participación de las mujeres en estas estructuras de prestigio no está determinada enteramente por su género. A través de los ejemplos de producción textil y ritual político, he tratado de sugerir que las sociedades azteca del Posclásico Tardío y maya del periodo Clásico, contenían múltiples estructuras de prestigio que estuvieron abiertas a las mujeres. Estas estructuras de prestigio, a pesar de su conexión con las instituciones de cargo político, involucran a algunas mujeres en relaciones con otras y con hombres, que son marcadas por diferencias en la igualdad relativa y lugares individuales en la posición de controlar elementos del medio ambiente de interés para los otros. Tales estructuras de prestigio dan significado a las personas como actores sociales, a los recursos sobre los cuales estos actores ejercen control y a los objetos usados por estos actores para incorporar su valor relativo y poder.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo fue publicado primero como “Multiple Sources of Prestige and the Social Evaluation of Women in Prehispanic Mesoamerica” en *Material Symbols: Culture and Economy in Prehistory*, editado por John E. Robb y publicado como Occasional Paper Núm. 26 por el Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University Carbondale. [Derechos de propiedad intelectual registrados] en 1999 por the Board of Trustees, Southern Illinois University. Ese artículo incluyó tres estudios de caso; la versión presente ha sido restringida a Mesoamérica y revisada la bibliografía para incluir investigaciones más recientes. El argumento básico es sustancialmente el mismo. Agradezco el permiso del editor para usar estos materiales. Yo quedo únicamente como responsable por las ideas expresadas aquí, y por cualquier error que pueda haber.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard N., *Energy and Structure: a Theory of Social Power*, Austin, University of Texas Press, 1975.

Anawalt, Patricia Rieff, *Indian Clothing before Cortés*, Norman, University of Oklahoma Press, 1981.

Arrom, Silvia Marina, *The Women of Mexico City, 1790-1857,* Stanford, Stanford University Press, 1985.

Barrera Vásquez, Alfredo (traductor), *Códice de Calkiní*, Biblioteca Campechana 4, Campeche, Gobierno del estado, 1957.

Berdan, Frances y Patricia Rieff Anawalt (eds.), *The Codex Mendoza*, Berkeley, University of California Press, 4 Vols., 1992.

Brumfiel, Elizabeth M., "Weaving and Cooking: Women's Production in Azteca Mexico", en Joan M. Gero and Margaret W. Conkey (eds.), *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, pp. 224-251.

_____, "Figurines and the Aztec State: Testing the Effectiveness of Ideological Domination", en Rita P. Wright (ed.), *Gender in Archaeology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996, pp. 143-166.

_____, "Asking about Aztec Gender: The Historical and Archaeological Evidence", en Cecelia F. Klein (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001, pp. 57-85.

Burkhart, Louise, "Mujeres mexicas en 'el frente' del hogar: trabajo doméstico y religión en el México azteca", *Mesoamérica*, Vol. 23, junio, 1992, pp. 23-54.

_____, "Gender in Nahuatl Texts of the Early Colonial Period: Native 'Tradition' and the Dialogue with Christianity", en Cecelia F. Klein (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001, pp. 87-107.

Clancy, Flora, "Text and Image in the Tablets of the Cross Group at Palenque", *Res* 11, 1986, pp. 17-32.

Clendinnen, Inga, "Fierce and Unnatural Cruelty: Cortés and the Conquest of Mexico", en Stephen Greenblatt (ed.), *New World Encounters*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 12-47.

Codex Madrid, Codex Tro-Cortesianus (Codex Madrid), Graz, Museo de América Madrid, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1967.

Delgado, Hilda, "Figurines of Backstrap Loom Weavers from the Maya Area", en *Verhandlungen des 38 Internationalen Amerikanistenkongresses, Stuttgart-München, 12 bis 18 August 1968*, Munich, Kommissionsverlag Klaus Renner, Vol. I, 1969, pp. 139-149.

Devereaux, Leslie, “Gender Difference and Relations of Inequality in Zinacantan”, en Marilyn Strathern (ed.), *Dealing with Inequality: Analyzing Gender Relations in Melanesia and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 89-111.

Durán, fray Diego, *Book of the Gods and Rites and The Ancient Calendar*, Norman, University of Oklahoma Press, 1971.

García Icazbalceta, Joaquin (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Francisco Díaz de León, 5 Vols., 1889-1892.

Gillespie, Susan D.*, The Aztec Kings: the Construction of Rulership in Mexica History*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

Goetz, Delia (traductora), *Title of the Lords of Totonicapan*, Norman, University of Oklahoma Press, 1953.

Hendon, Julia A., “Hilado y tejido en la época prehispánica: tecnología y relaciones sociales de la producción textil”, en Linda Asturias de Barrios y Dina Fernández García (eds.), *La indumentaria y el tejido mayas a través del tiempo*, Guatemala, Museo Ixchel del Traje Indígena, 1992, pp. 7-16.

_____, “Archaeological Approaches to the Organization of Domestic Labor: Household Practice and Domestic Relations”, *Annual Review of Anthropology* 25, 1996, pp. 45-61.

_____, “Women’s Work, Women’s Space and Women’s Status among the Classic Period Maya Elite of the Copan Valley, Honduras”, en Cheryl Claassen y Rosemary A. Joyce (eds.), *Women in Prehistory: North America and Mesoamerica*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997, pp. 33-46.

_____, “The Pre-Classic Maya Compound as the Focus of Social Identity”, en David Grove y Rosemary A. Joyce (eds.), *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks, 1999, pp. 97-125.

_____, “Theory and Practice in the Archaeology of Gender: Recent Research on Mesoamerican Complex Societies”, Paper presented at the 65th Annual Meeting of the Society for American Archaeology, Philadelphia, 2000.

_____, “Household and State in Prehispanic Maya Society: Gender, Identity and Practice”, en Lowell Gustafson y Amelia Trevelyan (eds.), *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Greenwich, Greenwood Publishing Group, 2002,

pp. 75-92.

_____, “Postclassic and Colonial Period Sources on Maya Society and History”, en Julia A. Hendon y Rosemary Joyce (eds.), *Mesoamerican Archaeology: Theory and Practice*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 296-322.

Hicks, Frederic, “Cloth in the Political Economy of the Aztec State”, en Mary G. Hodge y Michael E. Smith (eds.), *Economies and Polities in the Aztec Realm*, Albany, State University of New York, 1994, pp. 89-111.

Joyce, Rosemary, “Classic Maya Kinship and Descent: an Alternative Suggestive,” *Journal of the Steward Anthropological* Society 13, 1981, pp. 145-57.

_____, “Dimensiones simbólicas del traje en monumentos clásicos mayas: la construcción del género a través del vestido”, en Linda Asturias de Barrios y Dina Fernández García (eds.), *La indumentaria y el tejido mayas a través del tiempo*, Guatemala, Museo Ixchel del Traje Indígena, 1992a, pp. 29-38.

_____, “Images of Gender and Labor Organization in Classic Maya Society”, en Cheryl Claassen *(*ed.), *Exploring Gender through Archaeology: Selected Papers from the 1991 Boone Conference*, Monographs in World Archaeology, Madison, Prehistory Press, Núm. 11, 1992b, pp. 63-70.

_____, “Women’s Work: Images of Production and Reproduction in Pre-Hispanic Southern Central America”, *Current Anthropology,* 34, 1993, pp. 255-273.

_____, “The Construction of Gender in Classic Maya Monuments”, en Rita Wright (ed.), *Gender and Archaeology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996, pp. 167-195.

_____, *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press, 2000a.

_____, “Girling the Girl and Boying the Boy: the Production of Adulthood in Ancient Mesoamerica”, *World Archaeology* 31, 2000b, pp. 473-483.

_____, “Negotiating Sex and Gender in Classic Maya Society”, en Cecelia F. Klein (ed.), *Gender in Pre-hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001, pp. 109-141.

Kellogg, Susan, “Cognatic Kinship and Religion: Women in Aztec Society”, en Kathryn Josserand y Karen Dakin (eds.), *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, Oxford, Bar International Series, British Archaeological Reports, Vol. 402, 1988, pp. 666-681.

_____, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.

Klein, Cecelia F., “Woven Heaven, Tangled Earth: a Weaver’s Paradigm of the Mesoamerican Cosmos”, en Anthony F. Aveni y Gary Urton (eds.), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, New York, Annual of the New York Academy of Sciences, 1982, pp. 1-35.

_____, “Introduction”, en Cecelia F. Klein, (ed.), *Gender in Pre-hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001a, pp. 1-14.

_____, “None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology”, en Cecelia F. Klein (ed.), *Gender in Pre-hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001b, pp. 183-253.

Klor de Alva, J. Jorge, “European Spirit and Mesoamerican Matter: Sahagún and the ‘Crisis of Representation’ in Sixteenth-Century Ethnography”, en David Carrasco (ed.), *The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions*, Oxford, BAR International Series, British Archaeological Reports, Vol. 515, 1989, pp. 17-29.

López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios: Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.

Lounsbury, Floyd G., “Distinguished Lecture: Recent Work in the Decipherment of Palenque’s Hieroglyphic Inscriptions”, *American Anthropologist 93*, 1991, pp. 809-825.

MacLeod, Barbara y Dorie Reents-Budet, “The Art of Calligraphy: Image and Meaning”, en Dorie Reents-Budet (ed.), *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*, Durham, Duke University Press, 1994, pp. 106-163.

Mahler, Joy, “Garments and Textiles of the Maya Lowlands”, *Handbook of Middle American Indians,* Austin, University of Texas Press, Vol. 3, 1965, pp. 581-593.

Mathews, Peter, *The Sculpture of Yaxchilan*, Ph.D. dissertation, Ann Arbor, Yale University, University Microfilms, 1988.

McCafferty, Sharisse y Geoffrey G. McCafferty, "Powerful Women and the Myth of Male Dominance in Aztec Society", *Archaeological Review from Cambridge* 7, 1988, pp. 45-59.

_____, "Textile Production in Postclassic Cholula", *Ancient Mesoamerica* 11, 2000, pp. 39-54.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 4 Vols., 1945.

Morris, Walter F., Jr., y Jeffrey J. Foxx, *Living Maya*, New York, Harry N. Abrams, 1987.

Mukhopadhyay, Carol y Patricia J. Higgins, "Anthropological Studies of Women's Status Revisited: 1977-1987", *Annual Review of Anthropology* 17, 1988, pp. 461-495.

Nicholson, Henry, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, Vol. 10, 1971, pp. 395-446.

Ortner, Sherry B., *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Boston, Beacon Press, 1996.

_____ y Harriet Whitehead, "Introduction: Accounting for Sexual Meanings", en Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 1-27.

Paul, Lois, "The Mastery of Work and the Mystery of Sex in a Guatemalan Village", en Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974, pp. 281-299.

Pyburn, Anne, "Ungendering the Maya", en Anne Pyburn (ed.), *Ungendering Civilization*, New York, Routledge, 2004, pp. 216-233.

Quiñones Keber, Eloise, "Tonacatecuhtli and Tonacacihuatl: Aztec Deities of Transcendence and *Tonalli*", *Latin American Indian Literatures Journal* 9, 1993, pp. 173-186.

Recinos, Adrián y Delia Goetz (traductores), *The Annals of the Cakchiquels*, Norman, University of Oklahoma Press, 1953.

Rodríguez-Shadow, María, *La mujer azteca*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1988.

Roys, Ralph, *The Indian Background of Colonial Yucatan*, publication 548, Washington, Carnegie Institution of Washington, 1943.

Sahagún, fray Bernardino de, traducido por Arthur J. O. Anderson y Charles Dibble (eds.), *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, Monographs of the School of American Research and the Museum of New Mexico, Santa Fe y Salt Lake City, School of American Research and the University of Utah, Núm. 14, Parts 1-13, 1953-1982.

Sigal, Peter, *From Moon Goddesses to Virgins: The Colonization of Yucatecan Maya Sexual Desire*, Austin, University of Texas Press, 2000.

Silverblatt, Irene, "Lessons of Gender and Ethnohistory in Mesoamerica", *Ethnohistory* 42, 1995, pp. 639-650.

Spores, Ronald, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.

Sullivan, Thelma, "Tlazolteotl-Ixcuina: the Great Spinner and Weaver", en Elizabeth Hill Boone (ed.), *The Art and Iconography of Late Post-Classic Mexico*, Washington, Dumbarton Oaks, 1982, pp. 7-35.

Tate, Carolyn, *Yaxchilan: the Design of a Maya City*, Austin, University of Texas Press, 1992.

Tedlock, Dennis (traductor), *The Popol Vuh: the Maya Book of the Dawn of Life*, New York, Simon and Schuster, 1985.

Tozzer, Alfred (ed.), *Landa's Relación de las cosas de Yucatán: a Translation*, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Vol. 18, 1941.

Velázquez, Primo Feliciano (traductor), *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México, Universidad Nacional Autónoma

de México, 1975.

Zantwijk, Rudolph van, “Iquehuacatzin, un drama real azteca”, *Estudios de Cultura Náhuatl,* Vol. 13, 1978, pp. 89-96.

_____, *The Aztec Arrangement*, Norman, University of Oklahoma Press, 1985.

Zorita, Alonso de, *Life and Labor in Ancient Mexico: the Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994.

EDAD Y GÉNERO EN EL *POPOL VUH*

Beatriz Barba Ahuatzin

EL *POPOL VUH*

Se denominan "libros sagrados" a las escrituras esotéricas que fundamentan la moral y la organización de los pueblos en etapas tempranas. Contienen las bases éticas y filosóficas que supuestamente han sido dictadas por dioses, héroes, y personajes sobrenaturales o de alta investidura religiosa o política. Contienen mitos, normas, profecías, acontecimientos históricos y literatura relacionada con sucesos sobrenaturales o reales que validan las creencias y la conducta que la sociedad impone, y que están controladas por las élites en el poder para mantener un orden que sostenga su hegemonía; por ello, los textos tienen una redacción obscurantista y su aprendizaje es iniciático.

En el México antiguo existieron varios tipos de libros sagrados, todos manejados por un sacerdocio iniciado; algunos se usaron para fines adivinatorios, y en náhuatl fueron llamados *tonalamatl*, mientras que en maya yucateco se denominaron *tzolkín* (Landa, 1938:158). Llevaban el conteo de 20 trecenas o sea un total de 260 días; éstos formaban el calendario ritual y servían también para determinar el nombre de los recién nacidos, que se componía de un numeral y el nombre del día. Al sacerdote especializado en ellos, llamado *tonalpouhque* en náhuatl, le pedían predecir el futuro de los infantes y señalar la actividad a la que debían dedicarse, sus días buenos y malos, y generalidades de su carácter, como gustos, aficiones y capacidades.

A los libros rituales les hemos llamado códices, aunque hay de contenido diverso, y se conocieron y usaron en toda Mesoamérica, relataron la saga de las familias reinantes, el linaje de los líderes, sus aventuras, conquistas territoriales y matrimonios; otros registraron la historia de diferentes grupos desde sus orígenes, y finalmente tenemos los que detallaban propiedades territoriales y que han servido hasta la fecha para que algunas comunidades luchen por los límites de sus tierras. Como vemos, las finalidades de estos escritos fueron diversas, pero sólo los tlacuilos o escribanos y los sacerdotes responsables conocían sus contenidos y sus intenciones.

Cuando invadieron los españoles los miraron con desconfianza, porque notaron el gran apego que los indígenas tenían por sus escrituras mágico-religiosas, y para la salvación católica de las almas indígenas los destruyeron. Algunos fueron quemados en grandes piras inquisitoriales como las que hizo el

satanizado obispo Diego de Landa en la zona maya, quien se sorprendió de que la gente llorara ante la destrucción de los compendios de su ciencia, historia, creencias y religión. Eran libros tan bellos que unos pocos se conservaron por el preciosismo con que fueron hechos, y se enviaron a Europa, a los reyes españoles, quienes a su vez los obsequiaron a otras casas reinantes, principalmente de Habsburgo y al Papa en Roma.

Cuando los nativos se enteraron de que el fin de sus libros sagrados era el compromiso político o la pira inquisitorial, los escondieron con gran secreto, con pena de muerte al que dijera quién los guardaba, y los memorizaron muy cumplidamente por si llegaban los frailes a enterarse de su existencia y los destruían.

Con el tiempo, los sacerdotes y frailes católicos que controlaban la fe en Mesoamérica dejaron de temer a los dioses indígenas y a sus escritos y los fueron viendo primero con cierta misericordia, y complacencia después, cuando ya no fueron elementos de competencia religiosa. Algunos grupos, que memorizaron sus libros, fueron poco a poco escribiéndolos en alfabeto europeo, pero en su propia lengua, guardándolos con gran celo, y no dejaron de enseñarlos a los jóvenes que sentían orgullo por sus viejas creencias. Desde el siglo XVI y hasta nuestros días se han estado recuperando, lentamente, y gracias a ellos hemos podido ir rescatando, con cierta seguridad, la verdadera esencia de las culturas nativas mesoamericanas y su cosmovisión.

El *Popol Vuh*, los *Anales de los Cakchiqueles*, los *Libros de los Chilam Balam*, los códices y algunas otras obras literarias, nos ayudan a entender la zona maya, y se han conocido de diversas maneras y tiempos. El que ahora nos ocupa, el *Popol Vuh*, fue encontrado en el siglo XVIII por el fraile Francisco Ximénez quien estaba encargado de la parroquia de Santo Tomás Chuilá, hoy Chichicastenango y lo tradujo al castellano con un estilo muy cristiano que desconcierta y hace pensar que el indio que lo escribió estaba influenciado por la Biblia. De alguna manera, a mediados del siglo XIX se depositó en la Universidad de Guatemala y en 1855 y sin que se sepa por qué, ya se encontraba en la colección del abate Brasseur de Bourbourg, quien lo sacó de América y lo llevó a Europa y a su muerte fue comprado por Eduard E. Ayer. Finalmente fue depositado en la Biblioteca Newberry de Chicago, donde aún se encuentra.

La traducción que nosotros vamos a usar es la que hizo el lingüista Adrián Recinos, mayista guatemalteco de gran envergadura que no sólo manejaba a la perfección el quiché, lengua en la que estaba escrito el *Popol Vuh*, sino que era un auténtico antropólogo, quien opina que la obra se escribió poco después de la conquista española por un indio quiché que aprendió a leer y escribir el castellano. El nombre puede traducirse como “Libro del Consejo, Libro sagrado, Libro del común o Libro nacional de los quichés”, y así le han

llamado diferentes autores. Contiene ideas cosmogónicas, tradiciones, pasajes históricos, pasajes iniciáticos, abundantes conceptos esotéricos, y por lo tanto casi cada frase nos permite penetrar en algún aspecto de la cultura quiché. En su redacción, el *Popol Vuh* se divide en las siguientes partes:

1. Un corto preámbulo donde se enumeran los dioses creadores y termina en una frase profundamente cristiana que hace suponer que el libro en su totalidad fue escrito bajo la influencia del catolicismo, lo cual es falso, pero lo que sí es cierto es que la redacción del padre Ximénez lo hace parecer un escrito religioso al estilo del siglo XVIII.
2. Una primera parte mitológica, donde se nombran de nuevo a los dioses que intervienen en las diferentes creaciones de la Tierra y de los seres humanos. Esta parte es poética, profundamente esotérica y llena de mitos que validan las tres primeras formaciones que corresponden al paisaje, los vegetales, los animales y dos tipos de humanos, de los cuales ninguno fue suficientemente bueno porque no alababan ni loaban a sus creadores. Los dioses se presentan en parejas y las deidades femeninas son tan importantes como las masculinas.

Tiene una sección intrusiva que nos permite intuir que en tiempos anteriores a los relatos de este libro, los nativos de esas tierras practicaban religiones relacionadas íntimamente con los animales, algunos de ellos deificados con grandilocuencia, como la guacamaya considerada el Sol mismo; los héroes de nuestra historia, los dos Hunahpú, eliminan a esos dioses que ven como falsos y consideran que ya no deben ser adorados (fig. 1). La esposa-madre de los viejos seres sobrenaturales no es diosa, sino sólo una mujer abnegada.

3. Una segunda parte, mitológica también, nos habla del culto a los antepasados, de iniciaciones para los muchachos que aprendían a jugar pelota, la curandería, estrategias de guerra, y a enfrentarse con la muerte misma. Nos plantea la importancia de la madre virgen, de la ofrenda de corazón como prueba de obediencia, y del personaje de la abuela como suprema autoridad familiar. Nos permite deducir el cambio de nombre en los niños a medida que iban adquiriendo edad y conocimientos; el valor del arte (música y baile, cerámica, escultura y plumaria); la superioridad jerárquica de las clases guerreras y sacerdotales sobre los artesanos; la agricultura como conocimiento iniciático incluyendo la relación con los animales que afectan los cultivos; el manejo de los animales como seres inteligentes; los trabajos domésticos según el género; el manejo de las enfermedades y los malos ambientes y la necesidad de adquirir sabiduría y poderes mágicos hasta alcanzar la pureza absoluta o calidad de Sol y Luna. En la parte que se refiere a la magia, nos aclara cómo el héroe tiene doble personalidad y su *alter ego* tiene las virtudes y los defectos que a él le faltan, haciendo con ello un todo perfecto.

Después de adquirir la sabiduría práctica y esotérica, los dos Hunahpú supuestamente eran capaces de manejar la vida y la muerte, de transfigurar y resucitar. El final de esta maravillosa segunda parte, donde describen todos los manejos obscurantistas que interesaron a los quiché, termina de una manera sublime, relatando la elevación del héroe y su *alter ego* al cielo, convertidos en Sol y Luna, como correspondía a los mitos mesoamericanos que nos cuentan los lugares a donde iba el alma al morir el cuerpo: los valientes que sucumbían en la guerra o piedra de sacrificios, al cielo con el Sol; y los que perecían en forma natural, al inframundo aquí llamado Xibalbá, y gobernado por seres malvados.

4. La tercera parte, mitológica e histórica, retoma el mágico momento de la creación de los verdaderos seres humanos que no habían logrado los dioses y se impone la idea que su carne se formó de maíz amasado con sangre de culebra (fig. 2). La *Leyenda de los Soles* del *Códice Chimalpopoca* (1975:121) tiene un relato semejante, porque Quetzalcoatl, culebra emplumada, va con la hormiga colorada y con el maíz que le da, hace la carne del hombre cuando dicho maíz fue masticado por los dioses.

Esta tercera sección nos habla de Tepeu y Gucumatz (fig. 3), los viejos dioses creadores de siempre y a Ixmucané como la encargada de adivinar la materia y el momento adecuado para tan gran acontecimiento. A partir de aquí se pierde la importancia de las deidades femeninas y de las mujeres mitológicas, y éstas parecen quedar sometidas a un plano muy secundario.

Fueron cuatro los primeros hombres hechos de maíz, y los hicieron superdotados, a tal grado que los dioses se encelaron y redujeron sus poderes. Después formaron a sus mujeres y fueron el origen de los quiché y de otros pueblos del oriente.

Más adelante cambia el tono del libro sagrado; deja las sentencias mitológicas por las descripciones históricas, que, por sus relaciones con el altiplano parecen ser del tiempo de los tolteca, del Epiclásico, que podríamos colocar de 800 a 1100 de n. e. (Cuadro 1).

Gucumatz, serpiente emplumada que en otras regiones mayas se llama Kukulkan, se cambia por Tohil, palabra que significa lluvia (*toh*) y tiene todas las características del Quetzalcoatl del altiplano. Bien puede referirse también a Topiltzin (Tohil = Topil = nuestro príncipe), nombre de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl. En cada capítulo va siendo puntual la relación con Tula y otros pueblos de la costa del Golfo y del altiplano.

Hasta este momento la monogamia era diáfana porque mantuvieron una sola consorte los hombres originales, los Balames. En esta parte se precisa el dios que apadrinaba a cada familia, así como la organización social, siendo los líderes los sacerdotes-sacrificadores y los militares.

Aquí leemos un pasaje impactante que puede entenderse como el último Sol quiché, parecido al quinto del altiplano, donde nace un nuevo Sol con Luna

y estrellas; habla de México, de los pueblos del Golfo, de lenguas que se cambian y pueblos que se mezclan, y al final hay un corto sumario que menciona sacrificios de animales y costumbres que antes no tenían (*Popol Vuh*, 1956:198-201).

5. En la cuarta y última parte se habla de los cuatro primeros hombres y ya casi no se mencionan a sus mujeres. Cronológicamente estaríamos situados en el horizonte militarista, e iríamos en general del siglo XI al siglo XVI. Nos describe guerras intertribales, deliberaciones grupales, pleitos de dioses clánicos y familiares e intrigas cortesanas; una larga época de luchas por la hegemonía. Es interesante el lenguaje esotérico que utilizan para referirse a los líderes y a los guerreros, así como las estrategias mañosas que inventaban para confundir al enemigo. Se menciona casualmente que las mujeres también intervenían en las batallas (*ibid*.:215). El triunfo quiché es relatado con entusiasmo, alardeando que los descendientes de los cuatro Balames u hombres originales se multiplicaron y fueron prósperos. Es hasta entonces que mueren los cuatro Balames u hombres de la línea de los tigres, padres originales, siendo preparados como bultos de muerto y exhibidos, cada uno por su descendencia, para eterna memoria de su grandeza.

De los cuatro Balames sólo tres tuvieron descendencia y se fueron al oriente al morir sus líderes y antepasados. Debe entenderse que eran las tierras bajas de Yucatán, fundando las ciudades de Mayapán y Chichén Itzá última. Ahí murieron las mujeres de los tigres o líderes primigenios que ya no eran importantes ni siquiera para ser mencionadas por su nombre. En esos lugares volvieron a prosperar los quiché y se describe una época de paz y otra de guerra al parecer por problemas de sucesión del poder.

La arqueología nos enseña que desde las épocas Protoclásica y Clásica o sacerdotal (300 a.C. a 800 de n.e.), se tenían sacrificios humanos de varios tipos; la decapitación, tan antigua como en La Venta o Tres Zapotes; el autosacrificio perfectamente definido en bajorrelieves como los dinteles de Yaxchilán; y la extracción de corazón como en Bilbao y otros lugares de Centroamérica. No quedan claras otras formas de sacrificio como el flechamiento, el desollamiento, el gladiatorio, el quemado vivo, el lapidado, o el golpeado hasta morir. Pero llama la atención que casi al final del *Popol Vuh*, y describiendo épocas tardías, el libro sagrado de los quiché nos dice:

> así fue el principio de la revuelta y de... la guerra... Y lo que querían era la ruina de la raza quiché, deseando reinar ellos solos. Pero sólo llegaron a morir, fueron capturados y cayeron en cautividad... En seguida comenzaron a sacrificarlos... De esta manera nacieron los sacrificios de los hombres ante los dioses, cuando se libró la guerra de los escudos, que fue la causa de que se comenzaran a hacer las fortificaciones de la ciudad de Izmachí (*ibid*.:226).

Creemos que sólo es una exageración literaria, porque los sacrificios se realizaban desde hacía más de 2000 años en Mesoamérica.

Viene después un pasaje en el que las mujeres cobran un papel de mercancía matrimonial, habla de: “el precio de sus hermanas y de sus hijas...” (*ibid*.:229). Tal precio, que había sido elevado, al parecer se abatió con las buenas relaciones intertribales. Otra frase nos hace pensar en luchas de grupos con diferentes grados de parentesco, que se pelearon entre sí y se ofendieron, maltratando los restos óseos de sus propios antepasados, ya que dice: “Se arrojaron las calaveras de los muertos, se las arrojaron entre sí...” (*idem*). Esta falta de respeto es un acto de agresión fuera de lo común.

Las tres familias se dividieron en nueve y vivieron en 24 casas grandes en la ciudad de Gumarcaah, la que atraviesa los tiempos hasta la conquista española y acaba siendo bendecida por el primer obispo de Guatemala, Francisco Marroquín que muere en 1563. Esa ciudad recibe el nombre cristiano de Santa Cruz del Quiché en 1539.

El *Popol Vuh* nos describe en esta parte otra época de bonanza y paz con el culto a un rey que vuelven a llamar Gucumatz. Este parece ser un personaje relevante de la magia y la cultura; divide el mes en cuatro semanas de siete días, y en cada semana él se convertía en diferentes seres prodigiosos que caminaban al cielo y al Xibalbá; se volvía culebra, águila, tigre o sangre coagulada, (jícara de ofrenda a los dioses) y gracias a esos poderes sobrenaturales, ese rey gobernó con el temor de los pueblos dominados. Fue de la cuarta generación a partir de los Balames originales.

De la 6ª generación hubo otro rey con poderes portentosos también, que destruyó las ciudades vecinas y las sometió (*ibid*.:233). La exaltación de las viejas deidades reaparece después del asentamiento en las últimas grandes ciudades. Vuelven a mencionarse los antiguos dioses creadores como el Corazón del Cielo y de la Tierra, junto con los posteriores como Tohil y los Envoltorios de Grandeza de los antepasados. Esto podría ser confuso pero es claro que nos habla de la preocupación de los sacerdotes por mantener la unidad mitológica e histórica del pueblo quiché.

En el capítulo final se hace la lista de las generaciones a partir de los primeros cuatro Balames y de sus sucesiones, hasta don Juan de Rojas y don Juan Cortés, 14 generaciones de gobernantes que perdieron sus señoríos al reconocer la majestad de España. Con tristeza, al término del capítulo se nos dice que ya no puede leerse el libro sagrado, el *Popol Vuh*, que antiguamente tenían los reyes, pues ha desaparecido; y así también ha desaparecido la estirpe del quiché que se llama Santa Cruz.

6. En el apéndice se vuelve a mencionar el origen de los señores haciendo hincapié en una leyenda sobre dos hermanos de alta alcurnia, que cuando uno de ellos tuvo que ir a luchar, el otro abusó de la esposa del que no estaba. A su regreso, se enteró de que su mujer estaba embarazada, pero lo reconoció como hijo propio y nunca lo vió como producto de una traición fraternal.

IZAPA

Es un sitio arqueológico que se localiza casi en la frontera con Guatemala por la costa del Pacífico mexicano (Mapa 1). Los restos arquitectónicos se dispersan sobre las riberas del río Izapa por cerca de 3 km^2; se encuentra en el distrito de Soconusco en el estado de Chiapas y puntualizando diremos que queda a unos 40 km del Golfo de Tehuantepec, tierra adentro.

Esta área ha sido estudiada por múltiples arqueólogos mexicanos y norteamericanos, siendo los de la NWAF los que redondearon el trabajo y han dejado los estudios más completos. Su ocupación ha sido considerada en forma muy variable según cada autor, pero es seguro que el sitio se vió en su esplendor de 300 a.C. a 300 d.C. El arte que manifiesta es francamente un mestizaje olmeca-maya, o sea que también por eso aceptamos esa cronología temprana. El estudio del Dr. Lowe (1982) nos describe una serie de virtudes que tiene su posición geográfica y remitimos al interesado a la lectura de esta obra y sólo señalaremos que muy bien pudo controlar el tráfico del cacao así como acelerar el comercio de la costa del Pacífico sur.

La arquitectura de Izapa se distribuye en ocho grupos y áreas periféricas. En cada grupo los edificios se desplantan en cuadrángulos, formando patios centrales y se ornamentan con estelas, lisas o con bajorrelieves, y altares frente a ellas; las escenas trabajadas ahí son increíblemente descriptivas y gracias a ello hemos podido asociarlas con los relatos del *Popol Vuh*. Suponemos que las estelas que ahora se encuentran lisas, en su momento estuvieron pintadas con los pasajes que faltan en nuestras lecturas.

Usaremos los dibujos que Garth Norman hizo de los bajorrelieves de Izapa, para probar nuestra teoría y dejar sin duda que este libro sagrado es el compendio mítico de un poco más de 20 siglos de organización e historia de un pueblo olmeca-maya primero, y francamente maya al final.

LA INICIACIÓN

Los grupos humanos necesitan estar concientes de la etapa de la vida por la que está atravesando cada uno de sus miembros. En todas partes se reconoce la fecha del nacimiento para dar carta de naturalización al recién nacido, y esto se festeja de diversas maneras para que todos queden enterados de que hay un nuevo miembro que debe ser integrado.

Vuelve a ser universal el darle valor a la adolescencia o a la primera juventud, cuando los hombres y las mujeres adquieren madurez biológica y la sociedad debe aceptarlos como sujetos activos. Las mujeres hacen alarde de su primera menstruación para que el mundo masculino disponible sepa que ya están capacitadas para la reproducción, mientras que los hombres prueban su

fuerza, su valor y sus conocimientos para que se les considere dentro de la parte adulta del grupo.

El momento de la definición de una pareja para convivir sexualmente y que su progenie sea aceptada sin reprobaciones, es también motivo de festejos iniciáticos. Por último también la muerte debe ser festejada con solemnidad para que la desaparición del individuo sea definitiva; el no hacerlo es exponerse a la probabilidad de padecer un fantasma familiar.

En medio de estos momentos bioculturales, las sociedades humanas han inventado muy diversos grados de maduración individual, que requieren festejos y reconocimiento general y también se les llama pasos iniciáticos; en cada uno de ellos el individuo necesita que la sociedad lo sancione, lo acepte, que su sabiduría o habilidad esté en la conciencia general y se le adjudique un estatus justo.

La idea substancial de la iniciación es que se muere de un paso para nacer a otro, se deja la personalidad ignorante anterior y se renace a un grado de mayor sabiduría. Las ceremonias en los grupos ágrafos son de profunda solemnidad y gravedad, pero a medida que se avanza a la civilización y el número de miembros de la sociedad aumenta, estos momentos se hacen más superficiales.

Los antropólogos le dan diferentes interpretaciones a la iniciación: los funcionalistas aseguran que tiene una esencia cultural; los psicologistas se basan en madurez psicológica; los especialistas en religiones le dan calidad de sagrado al momento iniciático y los materialistas lo conciben como punto de madurez natural, determinado por la biología y la economía. El reconocimiento es general y obligatorio, y nos gusta aceptar la proposición de van Gennep (1960) de que la iniciación tiene tres momentos:

1. La separación del iniciado para recapacitar sobre los acontecimientos que se están sucediendo. 2. La transición o etapa liminal y, 3. La incorporación del iniciado al nuevo estatus.

El impacto psicológico es determinante en el iniciado, siendo el tema recurrente en estas ceremonias el de la muerte y la resurrección por todo lo que dijimos en párrafos anteriores. Después de los momentos de crisis individual y colectiva, el iniciado tiene una mayor integración al grupo y todo ello tiene la ventaja de enriquecer a la cultura porque aumenta los símbolos de unidad.

EL NOMBRE

En la mayor parte de las sociedades humanas, en los pasos iniciáticos se les da un nuevo nombre o un complementario a los iniciados. La imposición de

éste para los hombres de Mesoamérica antigua era un caso de tradición, de sexo, de edad, y de clase social. El nombre era el pasado, el presente y el futuro; simbolizaba la ascendencia, las posibilidades del momento y las oportunidades del mañana. Relataba en dos o tres palabras la historia del individuo, su lugar en la sociedad, y marcaba hasta dónde podían llegar sus aspiraciones. El patronímico completo solía indicar el número de iniciaciones que se habían superado, la familia de origen, las familias de posibles casamientos, qué gente estaba obligada con él y de qué gente debía defenderse. En cierto sentido, hasta la fecha se mantiene esa costumbre, como veremos.

El primer nombre, el que recibía el recién nacido en el bautizo, era el calendárico que se formaba con el numeral y el día en que había nacido, por ejemplo “Ce Acatl” (Uno Caña en náhuatl) o “Hun Hunahpú (Uno Cazador en quiché). Cada número tenía diferente significado cultural y cada día también, de manera que la combinación del numeral con el día ya hacían una mezcla mántica inicial, por ejemplo los números 1, 4, 5, 7, 9 13 eran en general de buen augurio y podían modificar la suerte de los días de mal futuro como “agua” o “lluvia”.

El nombre calendárico era la esencia fundamental del individuo, a tal grado que los mismos dioses lo tenían, por ejemplo el Sol, según el *Códice Chimalpopoca*, en la *Leyenda de los Soles* se nos dice que tenía dos nombres: Chicuacen Ehecatl, “6 Viento”; y Chicuacen Xochitl, “6 Flor”. Conocerlo era poseer su esencia, su “yo”. Hasta nuestros días, los brujos mesoamericanos utilizan los nombres completos para hacer sus trabajos, porque es la manera de poseer a alguien y apropiarse de él. Esa es la razón por la que en México, a lo largo de la historia y a lo ancho de la etnografía, el nombre completo sólo se ha manejado por los más allegados, y a los desconocidos se les da sólo una parte que puede ser el apodo o el apellido.

Para los mayas yucatecos el padre Landa nos cuenta en su *Relación* (1938:138) que cuando los niños nacían eran bañados y

> Cuando ya los habían quitado del tormento de allanarles las frentes y cabezas, iban con ellos al sacerdote para que les viese el hado y dijese el oficio que había de tener y pusiese el nombre que había de llevar el tiempo de su niñez, porque acostumbraban llamar a los niños por nombres diferentes hasta que se bautizaban o eran grandecillos; y después que dejaban aquéllos comenzaban a llamarlos (por) el de los padres hasta que los casaban, que (entonces) se llamaban (por) el del padre y la madre.

El padre Landa (1938:113) en citas anteriores nos dice:

> Que tienen mucha cuenta con saber el origen de sus linajes, especialmente si vienen de alguna casa de Mayapán; y eso procuraban saberlo de los sacerdotes, que es una de sus ciencias, y jáctanse mucho de los varones señalados que ha habido en sus linajes. Los nombres de los padres duran siempre en los hijos; en las hijas no. A sus hijos e hijas los llamaban siempre por el nombre del padre y de la madre; el del padre como propio, y el de la madre como apelativo;

de esta manera el hijo de Chel y Chan llamaban Nachanchel, que quiere decir hijos de fulanos y esta es la causa (por la cual) dicen los indios que los de un nombre son deudos (huérfanos) y se tratan por tales. Y por eso cuando vienen a parte no conocida (y se ven), necesitados, acuden luego al nombre, y si hay alguien (que lo lleve), luego con toda caridad se reciben y tratan. Y así ninguna mujer u hombre se casaba con otro del mismo nombre porque en ellos era gran infamia. Llámanse ahora (por) los nombres de pila y los otros.

Esto nos ayuda a entender la preocupación por reconocerse, para no cometer incesto ni matrimonio nefasto. Para fines del siglo XVI, impuestos ya el bautismo y el catecismo católicos, no se usaban nombres calendáricos pero se manejaban los apelativos compuestos del padre y la madre según se acostumbra hasta la fecha.

Más adelante, en su capítulo 26, Landa (1938:117) describe la "Manera de bautismo en Yucatán y cómo lo celebran", y dice:

No se halla el bautismo en ninguna parte de las indias, sino (sólo) en esta de Yucatán y aún con vocablo que quiere decir nacer de nuevo u otra vez, que es lo mismo que en la lengua latina (significa) renacer, porque en la lengua de Yucatán *zihil* quiere decir nacer de nuevo u otra vez, y no se usa sino en composición de verbo; y así *caputzihil* quiere decir nacer de nuevo.

De ello concluimos que nos está hablando de un rito de paso tan definido que usa la palabra "renacer" que como hemos descrito anteriormente es la idea iniciática de morir a una etapa y nacer a otra.

Necesitamos todavía hacer otra transcripción de Landa (1938:117-121) para entender lo que pasa en el *Popol Vuh*:

...Lo que pensaban (que) recibían en el (bautismo) era una propia disposición para ser buenos en sus costumbres y no ser dañados por los demonios en las cosas temporales, y venir, mediante él y su buena vida, a conseguir la gloria que ellos esperaban, en la cual, según en la de Mahoma, habían de usar de manjares y bebidas. Tenían, pues, esta costumbre para venir a hacer los bautismos, que criaban las indias a los niños hasta la edad de tres años, y a los varoncillos usaban siempre ponerles pegada a la cabeza, en los cabellos de la coronilla, una contezuela blanca, y a las muchachas traíanlas ceñidas debajo de los riñones con un cordel delgado y en él una conchuela asida, que les venía a dar encima de la parte honesta y de estas dos cosas era entre ellos pecado y cosa muy fea quitarla de las muchachas antes del bautismo, el cual les daban siempre desde la edad de tres años hasta la de doce, y nunca se casaban antes del bautismo. Cuando había alguno que quisiese bautizar a su hijo, iba el sacerdote y dábale parte de su intento; el sacerdote publicaba por el pueblo el bautismo y el día en que lo hacían ellos miraban siempre que no fuese aciago. Hecho esto, el que hacía la fiesta, que era el que movía la plática, elegía a su gusto un principal del pueblo para que le ayudase en su negocio y las cosas de él. Después tenían por costumbre elegir a otros cuatro hombres ancianos y honrados que ayudasen al sacerdote en la ceremonia el día de la fiesta, y a éstos los elegían juntamente a su gusto con el sacerdote, y en estas elecciones los padres de todos los niños que había que bautizar entendían siempre que de todos era la fiesta, y a estos que escogían llamábanles chaces. Tres días antes de la fiesta ayunaban los padres de los muchachos y los oficiales, absteniéndose de las mujeres.

El día (del bautismo) juntábanse todos en casa del que hacía la fiesta y llevaban a todos los niños que habían de bautizar a los cuales ponían en orden, de un lado los muchachos y del otro las muchachas, en el patio o plaza de la casa que limpio y sembrado de hojas frescas, tenían. A las niñas poníanles como madrina a una mujer anciana y a los niños un hombre que los tuviese a su cargo.

Hecho esto trataba el sacerdote de la purificación de la posada, echando al demonio de ella. Para echarlo ponían cuatro banquillos en las cuatro esquinas del patio en los cuales se sentaban los cuatro chaces con un cordel asido del uno al otro, de manera que quedaban los niños (como) acorralados en medio o dentro del cordel; después pasando sobre el cordel, habían de entrar al circuito todos los padres de los niños, que habían ayunado. Después, o antes, ponían en medio otro banquillo donde el sacerdote se sentaba con un brasero, un poco de maíz molido y un poco de incienso. Allí venían los niños y las niñas, por orden, y echábales el sacerdote un poco de maíz molido y del incienso en la mano, y ellos (lo echaban) en el brasero, y así (lo) hacían todos; y acabados estos sahumerios tomaban el brasero en que los hacían y el cordel con que los chaces los tenían cercados y echaban en un vaso un poco de vino y dábanlo todo a un indio (para) que lo llevase fuera del pueblo, avisándole no bebiese ni mirase (hacia) atrás a la vuelta, y con esto decían que el demonio quedaba echado.

Ido el indio, limpiaban el patio de las hojas de árbol que tenía, (árbol) que se dice *cihom* y echaban otras de otro que llaman *copó* y ponían unas esteras en tanto que el sacerdote se vestía. Vestido, salido con un saco de plumas coloradas y labrado de otras plumas de colores y otras plumas largas colgando de los extremos (del saco) y una como coraza, de las mismas plumas, en la cabeza, y debajo del saco muchos listones de algodón (que llegaban) hasta el suelo, como colas, y con un hisopo en la mano, hecho de un palo corto muy labrado y por barbas o pelos del hisopo ciertas colas de una culebra (que son) como cascabeles, y con no más ni menos gravedad que tendrían una papa para coronar a un emperador, que era cosa notable la serenidad que les causaban los aparejos. Los chaces iban luego a los niños y ponían a todos, en las cabezas, sendos paños blancos que sus madres traían para ello. Preguntaban a los que eran grandecillos si habían hecho algún pecado o tocamiento feo, y si lo habían hecho confesábanlo y los separaban de los otros.

Hecho ésto mandaba el sacerdote callar y sentar la gente y comenzaba él a bendecir con muchas oraciones a los muchachos y a santiguarlos con su hisopo y (todo ello) con mucha serenidad. Acabada su bendición se sentaba y levantábase el principal que los padres de los muchachos habían elegido para esta fiesta y con un hueso que el sacerdote le daba iba a los muchachos y amagaba a cada uno nueve veces en la frente; después mojábale con el agua de un vaso que llevaba en la mano y untábales la frente las facciones, y entre los dedos de los pies, y de las manos, sin hablar palabra. Esta agua la hacían de ciertas flores y de cacao mojado y desleído con agua virgen, que ellos decían, traída de los cóncavos de los árboles o de las piedras de los montes.

Acabada esta untura se levantaba el sacerdote y les quitaba los paños blancos de la cabeza y otros que tenían colgados a las espaldas en que cada uno traía atadas unas pocas plumas de unos pájaros muy hermosos y algunos cacaos, todo lo cual recogía uno de los chaces, y luego el sacerdote cortaba a los niños, con una navaja de piedra, la cuenta que habían traído pegada en la cabeza; tras esto iban los demás ayudantes del sacerdote con un manojo de flores y un humazo que los indios usan chupar y amagaban con cada uno de ellos nueve veces a cada muchacho y después dábanles a oler las flores y a chupar el humazo. Luego recogían los presentes que las madres traían y daban de ellos a cada muchacho un poco para comer allí, que de comida eran los presentes, y tomaban un buen vaso de vino y el resto del presente ofrecíanlo a los dioses con devotas plegarias, rogándoles recibiesen aquel don pequeño de los muchachos y llamando a otro oficial que les ayudaba, que llamaban *cayom*, dábanle (el vino) a que lo bebiese, lo que hacía sin descansar, que se diría que es pecado.

Hecho esto se despedían primero las muchachas a las cuales iban sus madres a quitarles el hilo con que habían andado atadas por los riñones hasta entonces, y la conchuela que traían en la puridad lo cual era como una licencia de poderse casar cuando quiera que los padres quisiesen. Después despedían a los muchachos, e idos, venían los padres al montón de las mantillas que habían traído y repartíanlas, por su mano, a los circunstantes y oficiales. Acababa después la fiesta con comer y beber largo. Llamaban a esta fiesta *emku*, que quiere decir bajada de Dios. El que principalmente habíala hecho moviéndola y haciendo el gasto, después de los tres días en que por ayuno se había abstenido, se había de abstener nueve más y lo hacían inviolablemente....

Lo anterior es sin duda una iniciación de pubertad aunque aparentemente con edades más tempranas. El rito más notable era la separación de los iniciados en un espacio sagrado y según el padre Landa era un cuadrado limitado por cordones y en cada esquina un anciano. La ceremonia era sencilla quizás por temor a los sacerdotes católicos pero con seguridad en tiempos anteriores debió ser profunda y solemne.

El símbolo de la masculinidad eran las cuentas blancas y cada niño llevaba una en el tocado. El de la feminidad era la concha y cada niña llevaba una sobre el monte de Venus: cuentas y conchas quedaban en las manos del sacerdote, que simbólicamente con ello recogía la infancia en un lugar sagrado que presidía el fuego, indispensable en toda ceremonia trascendental. Maíz y copal eran también de necesidad básica en las ceremonias mesoamericanas y eran arrojados al brasero en pequeñas cantidades por cada niño, dando con ello alimento y honores a los dioses que les habían permitido llegar a la nueva edad. Los espíritus malos quedaban encerrados en el "vino" que un individuo sacaba del pueblo y arrojaba lejos. El cambio de hojas de diferentes árboles nos sugiere purificaciones y propiciaciones. El principal padre de familia picaba nueve veces a los niños en la frente con un hueso que el sacerdote le daba, sugiriendo con ello la idea de la liga con los antepasados, además de la presencia de la muerte, como advertencia y señal del paso a una vida superior.

Con un brebaje hecho de flores, cacao y agua virgen, se ungía la frente, la cara, los pies y las manos de los niños, dando con ello la bienvenida a la nueva edad. El sacerdote separaba las cuentas de la cabeza de los hombrecitos, cortando el ornamento con una navaja de obsidiana y se purificaba el hecho con nueve bocanadas de humo de tabaco en la cabeza de los niños, los que olían un ramo de flores y también fumaban. Hay que recordar que en la época prehispánica el tabaco era una planta sagrada, una verdadera deidad medicinal que se usaba para purificar, adivinar y curar. El *Popol Vuh* lo menciona en la primera casa de iniciación en el camino al Xibalbá y parece hablar de la exigencia de que se supiera fumar sin abusar, sin que se ofendiera al dios del vegetal.

Las muchachas eran las primeras en salir del recinto sagrado, después los muchachos, y los padres repartían en pequeños pedazos la tela que había tapado la cabeza de los niños, para compartir la ceremonia y la purificación que alcanzaban. Pudiera parecer bastante inútil tanto detalle referido a los maya-yucatecos, pero adelante veremos que es la única manera de entender los múltiples nombres con que se nombra al héroe quiché del *Popol Vuh*. Es más, siendo la imperiosa necesidad de transcribir también algunas citas del antropólogo Sylvanus G. Morley, el gran clásico de la arqueología y etnografía maya para ver cómo las tradiciones mayas se mantienen hasta nuestros días, cuando ya no tienen explicación lógica y parecen caprichos tribales simplemente dignos de mencionarse.

Morley (1956:206) nos dice:

La vida de la gente del pueblo desde la cuna hasta la tumba estaba dominada por sus creencias religiosas, según las interpretaban los sacerdotes... el curso de la vida de cada hombre o mujer era determinado previamente de acuerdo con el día del *tzolkín* o año sagrado de 260 días, en que había nacido. Entre los cakchiqueles de las tierras altas de Guatemala existía la creencia de que el día de nacimiento de la persona controlaba su temperamento y su destino. Aquel hecho, por sí mismo accidental, decidía por anticipado para el antiguo indio maya qué dioses le eran favorables y cuáles le eran hostiles, en quiénes podía confiar por haber nacido en un día que ejercían su influencia benéfica y a quiénes tenía que aplacar durante toda su vida por haber nacido en un día dominado por su influencia nefasta... el primer nombre de cada persona, independientemente de su apellido, le era adjudicado automáticamente, pues tenía que ser el nombre del día que había nacido, como por ejemplo, Hun Imox (en maya Hun imix), etcétera.

En la época antigua, cuando el niño era todavía muy pequeño, lo llevaban ante un sacerdote, quien hacía su horóscopo y hasta pronosticaba la profesión que debía seguir cuando creciera. Además, el sacerdote daba al niño el nombre que debía llevar durante la niñez, por medio de una especie de rito bautismal. Los antiguos mayas tenían tres, y a veces hasta cuatro nombres diferentes: 1º, su *paal kaba* o nombre de pila, equivalente a nuestros Juan, Guillermo, María o Elena, por ejemplo; 2º, el apellido de su padre, equivalente a nuestros González o López, sin que, por cierto, se conozca la palabra maya correspondiente a este nombre; 3º, su *naal kaba*, o sea los apellidos combinados de su padre y su madre, algo semejante a nuestros nombres compuestos García-Conde, o Martínez-Hernández, y 4º, su *coco kaba* o apodo, como nuestro "enano" o "gordo (Morley, 1956:208-209).

El autor norteamericano resulta más claro que Landa porque nos deja saber con mayor detalle la dinámica que seguía el nombre. Además, nos describe el *hetzmek*, que es la ceremonia con la que reconocían el sexo del recién nacido y las obligaciones que llevaba implícitas para sus padres:

Una ceremonia que se celebra entre los mayas modernos de Yucatán y que indudablemente trae su origen desde los tiempos antiguos, es la del *hetzmek*, o sea la operación de llevar al niño por primera vez a horcajadas sobre la cadera. Esta ceremonia es tan importante como las del bautismo y la pubertad... Los niños pequeños de los mayas se llevan a horcajadas sobre la cadera izquierda, sostenidos en ese sitio por el brazo izquierdo de la persona que los carga... Tratándose de una niña, se practica esta ceremonia cuando tiene tres meses de edad, y tratándose de un niño, cuando llega a los cuatro meses; según se dice, esta diferencia entre niños y niñas obedece a que el hogar maya (*kobén*), símbolo de las ocupaciones de la casa, se compone de tres piedras, y que la tierra donde se siembra el maíz, símbolo de los trabajos del hombre en el campo, tiene cuatro esquinas.

Generalmente hay en esta ceremonia dos padrinos, marido y mujer... Sobre la mesa se colocan nueve objetos diferentes, alusivos a la clase de vida que el niño llevará más tarde. Si se trata de un niño, se pone un libro, un machete, un hacha, un martillo, una escopeta, un palo de sembrar, y otros artículos de que tendrá necesidad; y tratándose de una niña, una aguja, hilo, alfileres, una calabaza, un *xamach* o comal de hierro para cocer las tortillas, y otros artículos semejantes que se utilizan en los oficios de su sexo. El padre entrega el niño al padrino, quien lo coloca a horcajadas sobre su cadera izquierda, y acercándose a la mesa escoge uno de los nueve objetos y lo pone en la mano del infante; luego camina alrededor de la mesa aconsejándole respecto a su uso: "aquí tienes un libro, tómalo para que aprendas a leer y a escribir". El padrino le da vueltas a la mesa, escogiendo cada vez uno de los nueve objetos y poniéndolos en la mano del niño, indicándole al mismo tiempo el uso a que se destina. Lleva la cuenta de las vueltas que da en torno a la mesa por medio de nueve granos de maíz que han sido colocados entre los demás objetos, cogiendo un grano cada vez que da

una vuelta. Luego entrega el niño a la madrina, quien repite la operación, llevando la cuenta de sus vueltas alrededor de la mesa por medio de nueve semillas de calabaza que se han puesto de antemano encima de ella, y que se va comiendo una por una cada vez que da una vuelta. En seguida devuelve el niño al padrino, quien lo restituye al padre diciendo: "le hemos hecho el *hetzmek* a tu hijo". Los padres se arrodillan ante los padrinos en señal de agradecimiento, y un ayudante reparte entre los concurrentes comida, ron, aves cocidas y tortillas (Morley, 1956:207-208).

La numerología involucrada y el simbolismo de los objetos nos sumergen en la sacralidad de esta ceremonia; con ella la sociedad reconocía a un nuevo miembro y sus padres aceptaban la obligación de prepararlo dentro de las responsabilidades del sexo que le correspondía. Después de esta festividad, los infantes tenían que esperar la de la pubertad, que según Morley servía para indicar que habían llegado a la edad en que podían casarse y cambiaban su nombre por el apellido del padre.

En su Apéndice II, este autor vuelve al problema del nombre y dice cosas interesantes

Cuando se trataba de varones el nombre *paal* invariablemente comenzaba con el prefijo masculino *ah*, y tratándose de mujeres, con el prefijo femenino *ix*... Para formar los nombres *paal* que se daban a los varones, se agregaban al prefijo masculino los nombres de mamíferos, reptiles, aves, árboles y otros objetos, y así les llamaban Ah Balam (jaguar)... Apenas un pequeño número de nombres *paal* femeninos han llegado a nuestro conocimiento: Ix Chan, Ix Cahum, Ix Can, Ix Cakuk, Ix Kauil, Ix Kukul, Ix Nahau (Morley, 1956:507-509).

Este párrafo nos es necesario para entender el nombre de la madre de los gemelos héroes del *Popol Vuh* que adelante nos ocupará, y que era Ixquic, "sangre femenina" o mejor dicho "linaje mágico materno" o "linaje de magas". El nombre con *ix* era impuesto después de la iniciación de la pubertad, cuando los jóvenes esperaban la concertación matrimonial que hacían los padres. En el libro sagrado, el mito que valida este momento es cuando Ixquic es preñada por la cabeza de Hunahpú en forma de calabazo y da a luz a Hunahpú e Ixbalanqué, el primero la mitad masculina y el segundo la mitad femenina y hechicera, desdoblable pero unitaria.

Morley advierte que el tercer nombre se da cuando la gente está casada y se compone con el prefijo *na* (madre, en maya) seguido del apellido de la madre y luego del padre, o sea que Nachanchel era el sujeto casado, hijo de la señora Chan y del señor Chel. Tal costumbre nos habla de épocas de línea y residencia materna indiscutible. Los nombres son, en general, de animales o plantas, lo que deja sabor de un totemismo atávico.

El cuarto nombre, o *coco kava*, venía a ser el que la gente escogía como propio y que se le designaba como una especie de sobrenombre, por ejemplo:

... el nombre *coco* de Ah Zuitok Tutul Xiú, el fundador de Uxmal, era Hun Uitzil Chac, la única montaña Chac, o dios de la lluvia (Morley, 1956:509).

Con los dos autores mencionados debemos entender los variados nombres que encontramos en el *Popol Vuh* para Hunahpú, el héroe solar que es el modelo mitológico de la nación quiché, con lo que cubriríamos la parte de este artículo referida a iniciaciones, edad, educación para los hombres, e intercalaremos lo referente a las mujeres, ya que a pesar de que la línea materna es tan obvia y sobresaliente para las primeras épocas mayas, nos parece que a partir de la época clásica las mujeres pierden estatus social y la literatura se refiere a ellas sólo como madres y esposas y no como personajes con vida propia y diosas con poderes especiales como sucedía en el Protoclásico, cuando se redactó la primera mitad del *Popol Vuh*.

NOMBRES E INICIACIONES DE HUNAHPÚ, EL HÉROE QUICHÉ

Hun Hunahpú y Vucub Hunahpú significan Uno y Siete Cazador con Cerbatana; son nombres calendáricos que deben entenderse como “Todos los grados de cazador con cerbatana”. Son los nombres que reciben al nacer los héroes, los dos Hunahpú.

Su papel es enseñar al muchacho quiché cómo triunfar en el enfrentamiento del hombre con el mal y las enfermedades y las iniciaciones que requiere para someter a tales amenazas. Empieza la historia con su personalidad de jugadores de pelota que pasaban la vida en la cancha jugando, y que por golpear tanto la tierra con la pelota molestan a los dioses del inframundo que los retan a un juego a muerte para eliminarlos. En una primera lucha en el inframundo o Xibalbá, superan algunas pruebas con las que adquieren sabiduría y se hacen acreedores a nuevos nombres que adelante veremos, pero al final sucumben y su cabeza es cortada y expuesta en un árbol donde se transfigura en calabazo, hecho que los númenes del mal consideraron milagroso.

Un nuevo Hunahpú, con su *alter ego*, nace de la hija del rey de uno de los señores del inframundo, la joven Ixquic cuyo nombre ya dijimos que tiene un sentido mágico-religioso. El nuevo Hunahpú y su otro yo son ya mucho más sabios y capaces de pasar casi todas las pruebas que su padre no pudo realizar, lo que significa que ahora llegó a la madurez y superó iniciaciones difíciles; cuando esto sucede reciben otro nombre: Hunahpú e Ixbalanqué.

Con esos nombres, hay un pasaje intrusivo pero interesante en la primera parte del *Popol Vuh*; los dos Hunahpú fungen como exterminadores de dioses falsos, de deidades totémicas con forma de animales que tenían los grupos anteriores a los que escriben el libro sagrado. Ellos eran Vucub Caquix, Siete Guacamaya, que se creía el Sol; Zipacná, monstruo de la Tierra en forma de cocodrilo, que creaba montañas, y Cabracán, gran gigante, que era la deidad de los terremotos que destruía las montañas. En relación con el panteón del altiplano vemos que en Xochicalco la guacamaya se asoció al

juego de pelota y era un animal solar. Vucub Caquix estaba casado con una mujer llamada Chimalmat, nombre que sugiere a Chimalma, “Mano de Escudo” (la madre de Quetzalcoatl en la *Leyenda de los Soles* del *Códice Chimalpopoca*). Por el hecho de que se sentían todos ellos omnipotentes y de mayor importancia que los verdaderos númenes, Hunahpú los destruyó a sugerencia de éstos.

Otra personalidad de Hunahpú está asentada en un párrafo aberrante que lo cita como padre de Hunbatz y Hunchouen, nombres calendáricos que significan “Uno Mono” en quiché y en maya. Esto parece un error porque los monos eran sus tíos, pero puede ser una metáfora iniciática que lo convierte en padre de las artes, música y artesanías.

Sigue la saga de Hunahpú alcanzando personalidades cada vez más complicadas y enfrentándose con mayor decisión y menos timidez a los personajes del Xibalbá. Triunfan en las casas de iniciación de los muertos, que se localizan en el inframundo maya y que semejan a los pasos del inframundo nahua (Cuadro 2). Después de cada casa o paso, jugaban pelota, un tanto, con las deidades enemigas de la humanidad.

Además de triunfar en el juego de pelota y derrotar a los dioses del mal y las enfermedades, Hunahpú resulta un numen de la agricultura, nieto e hijo de mujeres que gobiernan la agricultura y el conocimiento esotérico, patrón de las artes y manejador de los animales y las plantas de ornato. Debe entenderse como el maíz mismo, y para que vuelva a nacer debe ser quemado y sus cenizas regadas para abonar la tierra, como sucede en la agricultura de roza, y así él resulta el espíritu agrícola por excelencia. Por el hecho de que las cenizas son arrojadas en el río, renace como señor de la magia, administrador de la vida y de la muerte, el que juega con los males y la muerte y los extermina. Aquí reciben otro nombre: Ixhunahpú e Ixbalanqué. Pueden entonces subir al cielo convertidos en Sol y Luna, él y su *alter ego*, grandes jugadores de pelota, señores de la vida y de la muerte. Entonces retoman los restos de sus antepasados, los honran y convierten en estrellas, al igual que los restos de otras deidades jóvenes. Aquí se les impone su último nombre: Hunahpuil, Todos los Hunahpú.

Esta suprema personalidad, que como Sol parece ser tiempo o época maya, no tiene paralelo en el altiplano mexicano, cuya historia se compone de cinco Soles o eras basadas en los elementos: tierra, lluvia de fuego, viento, agua y movimiento, y este último es en el que vivían los mexicanos cuando llegaron los conquistadores europeos, y supuestamente terminaría con grandes terremotos.

El libro sagrado de los quiché tiene este Sol o época como antecedente al momento de la creación de los verdaderos hombres, los que supieron alabar a los dioses. Estos forman la carne del hombre con maíz y materia divina que en unos grupos mayas es saliva, en otros es sangre de culebra y en otros es

sangre de danta o tapir. Hunahpú no vuelve a aparecer porque ha terminado su trabajo: ha enseñado al hombre cómo vencer al mal. Continúa la época de los cuatro Balames o tigres progenitores, antecedentes de los quiché, que llegan hasta el momento de la conquista.

Así, Hunahpú y sus hazañas sirven para describir las edades en los quiché, y hacernos recapacitar en sus ideales, las medidas o parámetros que habrían de tener los hombres sabios y puros, los sacerdotes supremos y los guerreros más distinguidos.

Reconociendo que es un pecado la repetición, ésta es sólo para asegurarnos que queda entendido el tema de los cuatro nombres de los hombres mayas, hablaremos con más precisión de los apelativos de los Hunahpú y de cuándo les son impuestos.

PRIMER NOMBRE: HUN HUNAHPÚ Y VUCUB HUNAHPÚ (fig. 4)

Nombres calendáricos que significan “Uno Cazador con Cerbatana” y “Siete Cazador con Cerbatana”. Uno a Siete eran los rangos, de uno a siete se lograba ser un cazador por excelencia. Sus padres fueron Ixpiyacoc e Ixmucané. El *alter ego*, Vucub Hunahpú, el nahual, el complemento mágico, contenía una personalidad animal, felina, femenina y brujeril. Este par de gemelos son los vencidos por los señores del Xibalbá, porque su falta de preparación no les permite resolver casi ninguna prueba. Primeramente se equivocan de vía, y al llegar al cruce o centro de la tierra, en donde se parten los cuatro caminos a los diferentes puntos cardinales, escogen el camino negro del norte que lleva al Xibalbá o reino de la muerte, con lo cual ya no tienen más posibilidad que enfrentar una lucha perdida de antemano, con seres demoníacos que ni siquiera conocen de nombre.

En un párrafo que se refiere al momento en que llegan al Xibalbá y Hun Hunahpú es invitado a sentarse en un banco de piedra ardiente, donde se quema, están mencionando a la espiga de sacrificios de corazón; en otros escritos es precisa la idea y a la piedra de sacrificios se le llama “mesa caliente”.

Ahora recordemos que conocer el nombre es poder poseer a una persona o a una entidad sobrenatural. Uno y Siete Hunahpú llegan al Xibalbá y deben saludar por su nombre a cada una de las enfermedades para dominarlas. Estos estaban, en persona, sentadas en parejas y suponemos que eran el mal y su *alter ego* o bien su consorte. La primera pareja, Xiquiripat y Cuchumaquic, quizás señalan a la leucemia, hemofilia, discrasia sanguínea, cirrosis, úlceras, derrames internos y hemorroides, porque causaban hemorragias. La segunda pareja supuestamente eran hepatitis, parasitosis hepática, cirrosis, absceso hepático, cáncer hepático, problemas vesiculares, erisipela, diabetes, gangrena en las piernas, filiariasis, hidropesía, insuficiencia

cardiaca o várices, porque fabricaban pus y causaban hidropesía y sus nombres eran Ahalpuh y Ahalganá. La tercera pareja llevaba los nombres de Chamiabac y Chamiaholom y son citados como alguaciles del Xibalbá que enflaquecían a los hombres hasta volverlos puros huesos, por lo que es posible que fueran tuberculosis, cáncer, paludismo, uncinaria, anemia, amibiasis y diversos problemas intestinales graves. La cuarta pareja se llamaba Ahalmez y Ahaltocob y se refieren a la basura, la inmundicia y la miseria por lo que creemos que producían accidentes, traumatismos, estallamiento de vísceras, asesinatos y todo tipo de lesiones y fracturas. Finalmente, la quinta pareja se llamaba Xic y Patán y producían hemorragias de sangre en la boca y las gentes morían asfixiadas; creemos que simbolizaron el ahorcamiento, el garrote o castigos sociales en sitios públicos.

A todos ellos los presidían Hun Camé y Vucub Camé, nombres calendáricos “Uno Muerte” y “Siete Muerte”, siendo en total 12 los personajes de la corte del Xibalbá dedicados a producir problemas mortales a la humanidad. Si ciertamente Uno y Siete Hunahpú no conocen ninguna enfermedad, pasan algunas otras pruebas como la Casa Oscura, que era tan negra que había que iluminar con un ocote y un cigarro; pero no debían encenderlos sino manejar la oscuridad con magia y entregar al otro día el ocote y el cigarro enteros. El pasaje parece referirse al dominio que debían de tener los hombres sobre el fuego y el tabaco. A la segunda casa ya no llegaron y más adelante la relataremos.

Una vez degollado y convertido en calabazo el cráneo de Hunahpú, continúa el libro sagrado con un mito que nos hace meditar en la necesidad humana de creer que sus deidades solares son puras y castas desde su gestación. Es el relato de la madre virgen, Ixquic, “linaje de magas”, hija de Cuchumaquic una de las calamidades que habitaban el inframundo, la que por curiosidad se acercó al calabazo y éste la embarazó. El milagro se realizó, la mujer era inmaculada pero iba a ser madre de un personaje solar, los segundos Hunahpú (fig. 5).

Este portento de la madre impoluta que da a luz a un dios Sol se repite a lo largo y a lo ancho de los pueblos y la historia. Tenemos el ejemplo de Buda, hijo de madre virgen embarazada por un pequeño elefante; de Jesús, hijo de madre virgen fecundada por el Espíritu Santo; de Huitzilopochtli, hijo de madre virgen fecundada por una pluma preciosa, sólo por mencionar los que nos vienen a la memoria (Barba de Piña Chán, 1999). Los dioses Soles tienen mucho en común en la trayectoria de su existencia: generalmente son perseguidos en su infancia, pasan por una vida de sufrimiento e injusticias sociales y son virtuosos.

El que Ixquic sea un personaje destacado no nos habla de que la sociedad haya sido un matriarcado, simplemente dice que le hereda un origen

puro; esto no hay que confundirlo. Buda, Jesús, Krishna y Huitzilopochtli crecieron en grupos patriarcales y fueron hijos de madres reverenciadas.

Hay en cambio un personaje muy vigoroso, de gran fuerza moral y que controla la sabiduría y la magia, que es la abuela y que en el mundo prehispánico es la encargada de la educación referente a la curandería, al culto a los antepasados y a reforzar las virtudes necesarias para que los nietos lleguen a tener una personalidad limpia en la sociedad. Como ejemplo citaré mi experiencia de campo: al visitar los pueblos de alrededor de la ciudad de Toluca encontré casos de muchachos que se quejaban de que no se habían ido a trabajar como agricultores a los Estados Unidos porque el abuelo no los dejaba ir, a pesar de que su padre ya les había dado el permiso. En el mito que nos ocupa, la abuela enseña a los nuevos Hunahpú los conocimientos indispensables de agricultura, magia, curandería, relaciones con los animales y conducta social. De esto resolvemos que la organización social tampoco es un avunculato, no es el tío materno el que controla a la familia, sino que es una patrilínea donde la generación anterior a los padres decide lo conveniente para las generaciones recientes.

SEGUNDO NOMBRE: HUNAHPÚ E IXBALANQUÉ

Son los gemelos nacidos de Ixquic. En este caso Hunahpú toma el nombre paterno como es la costumbre en los pueblos mayas, de modo que en él no hay misterio. En el caso de su *alter ego*, llamado ahora Ixbalanqué, si podemos esgrimir razones esotéricas: el prefijo *ix* es femenino, pero también significa brujo o pequeño; la palabra *balam* es tigre, de modo que debe traducirse como "tigrilla bruja", cosa muy esperada porque el *alter ego* completa la personalidad del aludido, ya dijimos que le da la calidad de frío, femenino, sobrenatural y tímido que no tiene él mismo.

Hunahpú e Ixbalanqué, al igual que sus padres, son educados por la abuela, mujer que maneja la brujería, la adivinación, la curandería y la agricultura. La madre en cambio se muestra tímida, sólo como una deidad propiciatoria de la agricultura y en especial del maíz, como debe corresponder a la madre del maíz mismo.

Los tíos de los muchachos, hijos de la abuela que en este caso representa a "todos los progenitores", son las deidades del arte y la técnica; sus nombres ("Uno Mono" en quiché y en maya; Hun Batz y Hun Chouen), hablan de la amplitud étnica del mito. Sobre ellos aplican por primera vez sus poderes mágicos los nuevos Hunahpú, porque los convierten en simios como venganza al poco afecto que los tíos les han manifestado.

En este segundo nacimiento vienen con conocimientos de magia, de agricultura y de juego de pelota, el que no pueden practicar porque la abuela escondió los implementos, los cuales se encuentran en el techo de la casa

gracias al manejo de los animales domésticos y campiranos. El ratón les entrega los enseres del juego (fig. 6) y vuelven, como sus progenitores, a estar en la cancha todo el tiempo, por lo que molestan de nuevo a los dioses del Xibalbá que se inquietan y mandan a sus emisarios, los búhos, a retarlos otra vez. La abuela recibe la convocatoria de los dioses del inframundo y manda a sus propios emisarios a buscar a los jóvenes. Envía animales que habitan en todos los medios: el piojo en el cuerpo humano, el sapo en el agua, la culebra en la tierra, y el gavilán en el viento. Quizás nos quieran decir que todos los animales estaban de su parte (fig. 7).

Hunahpú e Ixbalanqué no podían negarse al reto porque estaban destinados a eliminar a todos los males que aquejaban a la humanidad. Supieron que iban a morir porque era su sino, todo lo que nace muere y más si es llamado por los dioses del inframundo. Para preparar su suerte se siembran ellos mismos en su propia casa (tierra sagrada o templo), cañas de maíz, en medio de la casa de la abuela y se despiden de ella, (representante de todas las generaciones anteriores), y de su madre con las siguientes palabras:

> Nos vamos, abuela, solamente venimos a despedirnos. Pero ahí queda la señal que dejamos de nuestra suerte: cada uno de nosotros sembraremos una caña, en medio de nuestra casa la sembraremos: si se secan, esa será la señal de nuestra muerte. ¡Muertos son!, diréis, si llegan a secarse. Pero si retoñan: ¡Están vivos!, diréis, ¡oh abuela nuestra! Y vos, madre, no lloréis, que ahí os dejamos la señal de nuestra suerte, dijeron... Y antes de irse sembró una [caña] Hunahpú y otra Ixbalanqué; las sembraron en la casa y no en el campo, ni tampoco en tierra húmeda, sino en tierra seca; en medio de su casa las dejaron sembradas (*Popol Vuh*, 1953).

La estela núm. 12 de Izapa muestra a dos mujeres, una vieja y otra joven, dentro de un espacio limitado por dos cañas, sahumando a un tigre muerto amarrado a dichas cañas. Este bajorrelieve lo hemos leído como la abuela y la madre de Hunahpú sahumando a Hunahpú caña y a Ixbalanqué tigre para que sean propiciados por los dioses y cuidados por ellos en su nueva hazaña (fig. 8).

En el camino al inframundo los jóvenes se encontraron los mismos peligros que sus padres, pero ellos ya supieron sortearlos, ya tenían educación suficiente al entrar al inframundo; se dieron maña para conseguir el nombre de cada enfermedad, incluyendo la espiga de sacrificio que era la “mesa caliente”. Todo ello con la ayuda de los insectos y animales y porque habían alcanzado todos esos conocimientos con la experiencia de su padre y las enseñanzas de su madre y abuela.

En los pasos o casas del inframundo resolvieron bien cada prueba, supieron manejar el fuego y el tabaco, prevenir las trampas de los dioses de la muerte en el juego de la pelota, controlar el frío en la segunda casa, manejar a los insectos que afectan flores y cultivos, distraer a los tigres que amenazaban en la tercera casa, controlar el fuego de la cuarta casa, pero finalmente se enfrentaron a una prueba desconocida: la sabiduría de los sacerdotes

sacrificadores, los murciélagos, y en una figura literaria oscurantista, se nos relata que fueron degollados por el Murciélago de la Muerte o dios Vampiro. Para superar ese problema y seguir su carrera de triunfos sobre el mal, Ixbalanqué, el otro yo de Hunahpú, le puso al cuerpo una cabeza hecha de una tortuga sin que nos quede claro si se hizo del carapacho o de la misma testa.

Es interesante notar la persistencia de los gemelos en su intención de nunca decir su verdadero nombre a los dioses del inframundo, para que no se posesionaran de ellos ni los relacionaran con la pareja que ya había sido vencida y humillada.

La estela núm. 21 de Izapa (fig. 9) muestra un sacerdote con tocado de vampiro que corta la cabeza de un individuo de alto rango, pero carece de protectores de piernas y cadera y por lo tanto no debemos definirlo como jugador de pelota, sino como un sacrificio humano por un sacerdote murciélago.

Continúa un pasaje de gran misterio esotérico que parece explicar la forma en que el maíz suele superar la muerte, y es quemar la caña muerta, dispersar sus cenizas en la tierra y poner el maíz en tierra húmeda de nuevo para que crezca (fig. 10). Esa es la técnica de la agricultura de roza. De esa manera en el libro sagrado leemos que los héroes entran en comunicación con un par de brujos y se ponen de acuerdo con ellos para que su muerte no sea definitiva, diciendo:

> Si os vinieren a consultar acerca de nuestra muerte y que seamos sacrificados... Si os dijeren: ¿No será bueno arrojar sus huesos en el barranco? ¡No conviene –diréis– porque resucitarán después! Si os dijeren: ¿No será bueno que los colguemos de los árboles?, contestaréis: De ninguna manera conviene, porque entonces también les volveréis a ver las caras. Y cuando por tercera vez os digan: ¿Será bueno que arrojemos sus huesos al río?; si así os fuere dicho por ellos: Así conviene que mueran –diréis–; luego conviene moler sus huesos en la piedra, como se muele la harina de maíz; que cada uno sea molido [por separado]; en seguida arrojadlos al río, allí donde brota la fuente, para que se vayan por todos los cerros pequeños y grandes. Así les responderéis cuando pongáis en práctica el plan que os hemos aconsejado, dijeron Hunahpú e Ixbalanqué. Y cuando se despidieron de ellos, ya tenían conocimiento de su muerte (*Popol Vuh*, 1953:163).

En una figura literaria que recuerda mucho al Quinto Sol de Teotihuacan donde Nanahuatzin y Tecuciztecatl son quemados en la pira sagrada para formar los nuevos Soles, de esa manera son quemados Hunahpú e Ixbalanqué, en un momento hondamente místico, del cual renacen al quinto día con la apariencia de hombres peces (*Popol Vuh*, 1953:31) (fig. 11).

En toda esta historia se entrelazan los mitos que se refieren al origen, crecimiento y muerte del maíz, material básico para formar al hombre, junto con la creación de los Soles o eras por las que pasó el universo antes de la existencia del hombre, la presentación de los dioses verdaderos y falsos y la definición de lo bueno y lo malo para que el hombre pudiera habitar la tierra que se le había preparado.

TERCER NOMBRE: IXHUNAHPÚ E IXBALANQUÉ

Estos son los terceros nombres con que se citan a los gemelos del *Popol Vuh*. Se les modifica el nombre porque han pasado las difíciles pruebas iniciáticas para alcanzar el grado máximo del sacerdocio, ya que, después de incontables muestras de valor y sabiduría controlaron la vida y la muerte en actos de magia en donde mataban a los dioses del inframundo y los resucitaban o bien los transfiguraban en animales. Asimismo conseguían imágenes falsas como casas quemadas que por arte de magia aparecían completas cuando ellos lo pedían.

Según Morley el prefijo *ix* era sólo para mujeres, pero aquí queda bien porque Hunahpú se convierte en un brujo, en un tigre, en un hombre sabio que poseía todos los conocimientos, por lo que el prefijo femenino y brujeril es correcto.

A estos nombres se hacen merecedores por matar mañosamente a los dioses del inframundo, a las enfermedades y a los males, y se hace patente que llegan a la sabiduría plena.

CUARTO NOMBRE: HUNAHPUIL[1]

Recinos escribe a pie de página que es el nombre final con el que se cita a los Hunahpú y lo considera un error, pero nosotros creemos que es correcto ya que es un hombre que ha llegado tan alto que se convierte en todos los hombres sabios y puede escoger su propio sobrenombre; ha conseguido la gloria y la inmortalidad y sube al cielo como Sol, y su *alter ego* como Luna (fig. 12). En el libro, al final de la segunda parte se dice:

> Nosotros somos los vengadores de vuestra muerte (dirigiéndose a los restos de sus antepasados), de las penas y dolores que os causaron... Así fue su despedida, cuando ya habían vencido a todos los de Xibalbá... Luego subieron en medio de la luz y al instante se elevaron al cielo. Al uno le tocó el Sol y al otro la Luna. Entonces se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la Tierra. Y ellos moran en el cielo. Entonces subieron también los 400 muchachos a quienes mató Zipacná, y así se volvieron compañeros de aquéllos y se convirtieron en estrellas del cielo (*Popol Vuh*, 1953:173).

De esa manera, los cuatro nombres de los hombres mayas son cumplidos a lo largo del *Popol Vuh*.

[1] Todos los Hunahpú (*Popol Vuh*, 1953:172).

LA IMPORTANCIA Y LOS NOMBRES DE LAS MUJERES DEL *POPOL VUH*

Ni Landa, ni Thompson, ni el *Popol Vuh* se ocupan de los nombres y las iniciaciones que las mujeres pasaban o siguen pasando en la cultura maya. Landa nos describe el momento de la pubertad o segunda infancia (no queda claro), en que las niñas entregaban al sacerdote la concha que había cubierto su monte de Venus como entrega de su infancia, pero no se vuelve a ocupar de ellas. Con esa base podemos pensar que las mujeres sufrían sólo esa iniciación, pero eso no coincide con lo que sabemos, que de su nombre calendárico debieron pasar a otro formado por el de sus padres, y suponemos que finalmente el matrimonio también debió obligarlas a modificar su nombre o componerlo de alguna manera con el de la familia del marido.

En el *Popol Vuh* las mujeres son muy poco observadas, salvo las deidades creadoras, la madre y la abuela de los héroes, y posteriormente las esposas de los dioses y los primeros hombres. Del análisis de los nombres podemos decir lo siguiente:

Los dioses masculinos parecen ser los responsables verdaderos de crear la tierra, las montañas, los valles, los bosques, los ríos y las lagunas, los animales pequeños y grandes, los que caminan, los que se arrastran, los que vuelan, los que nadan, pero todo lo que formaban sólo existía, nadie los reconocía ni los alababa. Por eso, dichos dioses decidieron solicitar la ayuda de deidades femeninas para que les orientaran sobre la manera de conseguir seres que se reprodujeran, pensaran, y los adoraran. Este pasaje sugiere que sin la intervención del sexo femenino no hay vida inteligente. Los dioses masculinos sólo pudieron hacer un hombre de barro que se desintegró dentro del agua. Entonces llamaron a Ixpiyacoc y a Ixmucané, la Abuela del Día y la Abuela del Alba, figuras femeninas por el prefijo *ix* pero en verdad un par de deidades celestes, de sexo masculino y femenino respectivamente. Ellos ya consiguieron al hombre de madera, pero éste tampoco alabó a los dioses y fue destruido por sus creadores y los implementos que le sirvieron. Su figura parece haber sido simiesca, dejándonos la idea evolucionista de que antes que el hombre, los monos habitaron la Tierra.

Recinos (1945:83), a pie de página nos dice:

> Ixpiyacoc e Ixmucané, el viejo y la vieja (en maya Ixnuc es vieja), equivalentes de los dioses mexicanos Cipactonal y Oxomoco, los sabios que según la leyenda tolteca inventaron la astrología judiciaria y compusieron la cuenta de los tiempos, o sea el calendario. Aunque en la leyenda quiché existían las otras parejas abstractas... Ixpiyacoc, y sobre todo Ixmucané, tenían un contacto más directo con las cosas de este mundo....

Después de esta aclaración, pensamos que Ixmucané es la diosa anciana e Ixpiyacoc el dios viejo, pero en diferentes párrafos se confunde el sexo.

Los dioses creadores van por parejas, aunque a veces no nos queda claro cuál es la obra de las deidades femeninas. Lo que es obvio es que los nombres se forman por la actividad que realizan, por ejemplo:

Tzacol (el creador) y Bitol (formador).
Alom (la que concibe hijos) y Qaholom (el que engendra hijos).
Hunahpú-Vuch (divinidad femenina del amanecer) y Hunahpú Utiu (potencia masculina de la noche).
Zaqui-Nimá-Tziís (tapir, diosa madre) y Nim-Ac (gran jabalí masculino, fuerza generadora).
Tepeu (gran conquistador de batallas) y Gucumatz (serpiente emplumada, también masculino).
U Qux Cho (corazón de la laguna) y U Qux Paló (espíritu del mar).
Ah Raxa Lac (la tierra, el señor de la cerámica) y Ah Raxa Tzel (señor de la jícara verde, lapidario del cielo).

Es fácil ver que ni siquiera queda perfectamente definido el sexo de los dioses en cada pareja. Se llama Corazón del Cielo a un compuesto de tres deidades: Caculhá Huracán, Chipi Caculhá y Raxa Caculhá, que Recinos considera el huracán, el relámpago y el rayo, pero en otras partes de la costa del Golfo de México son fenómenos meteorológicos más amplios conjuntados con fuerzas fecundantes femeninas.

Entre todos hacen la tierra, los animales, los vegetales, las montañas y los valles, los mares, los ríos y los océanos, pero al hombre verdadero sólo lo pueden hacer los viejos dioses inventores de la cultura, los adivinos que saben echar los colorines de la adivinación, Ixpiyacoc e Ixmucané. El resto de los dioses no eran adivinos ni agoreros, y la manufactura de la humanidad requería de la intervención de la magia especial que es la adivinación (*ibid.*:93). El colorín o frijol colorado era el elemento mántico, y se conjuntaba con el maíz y el alma que era invocada con la palabra “criatura”.

En el *Popol Vuh* se intercala aquí el pasaje de los dioses falsos que combaten y vencen los Hunahpú, mandados por los verdaderos númenes. Aquí encontramos otro nombre femenino, interesante de analizar que es el que lleva la esposa de Vucub Caquix, Siete Guacamaya, deidad solar del que ya nos ocupamos. Ella se llama Chimalmat, nombre náhuat (lengua anterior al náhuatl) que significa “Mano de Escudo”. En el *Códice Chimalpopoca*, en la parte correspondiente a la *Leyenda de los Soles*, Chimalma fue la mujer que Mixcoatl asaeteó y con la cual procreó a Ce Acatl Topiltzin, gran sacerdote tolteca que inició su vida siendo militar y la terminó siendo sacerdote de una corriente de meditación, en la que él prohibió los sacrificios humanos y los cambió por ofrendas de sangre de aves. Su nombre completo fue Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl cuando tomó el nombre del grado sacerdotal más elevado.

En el mito del *Popol Vuh*, Chimalmat viene a ser probablemente de origen pipil, grupo nahua que migra hasta Centroamérica y cuya vigencia lingüística es notable hasta nuestros días, por ejemplo en San Salvador. Aquí ella aparece como la esposa de un dios solar antiguo y repudiado que tendría sentido como deidad de pueblos vencidos o desaparecidos. Juega un papel secundario porque solamente atiende a su marido, lo esconde de Hun Hunahpú que lo quiere matar por soberbio y muere con Vucub Caquix, como si su persona no tuviera finalidad ni vida propias.

En medio de este mito aparece una pareja de ancianos, de cabeza blanca, humildes y jorobados y sus nombres son Zaqui Nim-Ac y Zaqui-Nimá-Tziís, jabalí y tapir, viejo y vieja, pareja creadora que ya habíamos mencionado y que cumplen el papel de presentar a Hun Hunahpú y su *alter ego* con Vucub Caquix, cuando estaba lastimado, para que les permitiera curarlo, pero de hecho entre ellos y los Hunahpú acaban con la guacamaya que presumía ser Sol. Vieja y viejo son, supuestamente, de la misma importancia sacramental y por eso son tratados en forma igualitaria, sin embargo tenemos que hacer notar que ella es mencionada primeramente, lo cual le da una cierta jerarquía superior a él. Las diosas creadoras femeninas son nombradas antes que los dioses masculinos, pero en el horizonte de los dioses secundarios, las mujeres consortes tienen como única finalidad el apoyar y cuidar a su pareja.

En la segunda parte del *Popol Vuh* (1953:114) se encuentra un párrafo ya citado como incomprensible porque se refiere a que Hun Hunahpú había engendrado dos hijos de los cuales el primero se llamaba Hun Batz y el segundo Hun Chouen, teniendo por consorte a Ixbaquiyalo. La idea es confusa porque Hunbatz y Hunchouen eran hijos de la abuela de Hunahpú, y por lo tanto tíos del muchacho; eran monos y eran dioses de la alegría, la música, las artes y las artesanías, y al ser vencidos por Hunahpú éste es, virtualmente, la verdadera deidad de esas actividades.

Según Recinos, el nombre de Ixbaquiyalo significa “La de los huesos atados”, y también “La de los huesos desiguales”. Esta figura literaria pudiera referirse a las mujeres muertas en parto, a las que acostumbraban amarrarles las piernas para que no pudiera nacer el producto una vez que había tenido sufrimiento o sea que pudiera estar muerto por haberse pasado el tiempo normal del parto sin nacer.

Ahora bien, las *cihuateteo* o *cihuapipiltin*, mujeres que perecían en su primer parto, fueron deificadas en el altiplano de México desde épocas preclásicas (Barba de Piña Chán, 1993), pero en la zona maya no eran propiamente dignas de cultos especiales, y por lo tanto, esta cita en el libro sagrado debe referirse a madres muertas, a bultos mortuorios femeninos que recibían respeto pero no necesariamente culto.

Regresaremos a la autoridad familiar suprema y repetiremos que la generación de los abuelos tenía el peso de la educación de los niños hasta que

llegaban a la adolescencia (Barba de Piña Chán, 1996). Podemos deducirlo de la actuación de la abuela, la que entra en acción desde que tiene que aceptar que la joven Ixquic estaba embarazada por arte de magia de la cabeza de Hun Hunahpú que colgaba en el árbol del Xibalbá, hasta que los héroes triunfan sobre los malvados. El pasaje en el que el padre de Ixquic la manda matar porque la ve violada es también significativo porque nos habla de épocas cerradamente patriarcales, cuando la virginidad femenina ya era propiedad masculina de la cual no podía disponer ninguna mujer, y si lo hacía se le podía condenar a muerte, con la aceptación de la sociedad. Los encargados de liquidar a Ixquic sacrifican a un venado, le sacan el corazón y lo entregan al padre como prueba de la ejecución. Ya discutimos el significado de su nombre, y acordamos que a pesar de que se hable de "linaje de magas" o "sangre de mujeres brujas", esto no define un matriarcado.

Es merecedor de atención el hecho de que sea un corazón de venado el equivalente al corazón femenino. La tradición mitológica nos habla de que el venado es un dios de la guerra y su cuero protege a los guerreros y a los jugadores de pelota. Es un animal mántico y es apoyo moral de dioses, pero en este pasaje del *Popol Vuh* ofrece su corazón para evitar la muerte de Ixquic.

La abuela rechaza a la joven y solamente la acepta cuando ésta prueba sus poderes mágicos con respecto a la agricultura y es capaz de llegar con redes llenas de maíz recogido en un campo donde no había más que una mata con su espiga, significando metafóricamente que una sola mazorca es capaz de cubrir un campo con sus semillas. La magia de Ixquic como diosa de la agricultura convenció a la anciana abuela, bruja y curandera, madre y abuela de héroes, madre y abuela de dioses.

Sin embargo, la abuela no asiste al parto y la madre da a luz sola, con su hijo y su *alter ego*. Los jóvenes crecen rodeados de personajes de gran poder brujeril, y por ello desde muy pequeños dan muestras de sus capacidades sobrenaturales. La madre pasa a un plano secundario y es la abuela la encargada de su educación y la responsable de ellos. Así entendemos que sea la que recibe la orden de los dioses del inframundo de que bajen a jugar pelota porque estaban enojados por el ruido que hacían sobre la Tierra, y es la que controla y manda a los animales que se desplazan en todos los medios para buscarlos. Los muchachos de la segunda generación regresan a su casa a informar que se van al inframundo a luchar contra los señores del Xibalbá, y solamente en este momento vuelve a aparecer la madre, que sólo es informada de los acontecimientos.

La abuela y la madre quedan cuidando las cañas sagradas de maíz y cuando le cortaron la cabeza a Hunahpú los murciélagos sacrificadores, las cañas se secaron, luego retoñaron cuando los muchachos triunfaron sobre los del Xibalbá y se llamaron Ixhunahpú e Ixbalanqué (fig. 13). Se volvieron a secar cuando los quemaron en la hoguera pero

Entonces la abuela encendió el fuego y quemó copal ante las cañas en memoria de sus nietos. Y el corazón de su abuela se llenó de alegría cundo por segunda vez retoñaron las cañas. Entonces fueron adoradas por la abuela y ésta las llamó El Centro de la Casa, Nicah, se llamaron (*Popol Vuh*, 1953:172).

El pasaje completo es profundamente poético y mágico, dice:

Cañas Vivas en la Tierra Llana fue su nombre. Y fueron llamadas el Centro de la Casa, porque en medio de su casa sembraron ellos las cañas. Y se llamó Tierra Allanada, Cañas Vivas en la Tierra Llana, a las cañas que sembraron. Y también las llamó Cañas Vivas porque retoñaron. Este nombre les fue dado por Ixmucané a las que dejaron sembradas Hunahpú e Ixbalanqué para que fueran recordadas por su abuela (*idem*).

Después de este acontecimiento se suceden los hechos que se desencadenan como el triunfo de los Hunahpú y aquí no se vuelven a mencionar más mujeres. El papel de ellas, como vemos, se constriñe a la propiciación mágica para el buen desenvolvimiento de una nueva era.

En la tercera parte del *Popol Vuh* se desarrolla el drama de la búsqueda del material definitivo para los hombres verdaderos y se encuentra que es el maíz que se produce en Paxil y Cayalá. Vuelve la abuela Ixmucané a participar del milagro maravilloso de la creación, moliendo mazorcas amarillas y mazorcas blancas con las que hizo nueve bebidas y con las que logra formar su carne y su vigor mediante los poderes de los progenitores Tepeu y Gucumatz. Con ello modelan los cuatro primeros hombres que forman la línea del tigre: Balam Quitzé, Tigre Risueño; Balam Acab, Tigre de la Noche; Mahucutah, despeinado; Iqui Balam, Tigre Negro. Así, la abuela maneja el maíz y satisface el hambre y la sed, principal preocupación de las sociedades humanas. La madre se ocupa también del cuidado de la planta y de asegurar su cosecha; estas figuras agrícolas tienen un primerísimo lugar en el panteón y en la consideración de la sociedad quiché.

El dar la vida y cuidar de que el niño crezca y se alimente es el papel de la madre; el de la abuela es el de que conozca los principios de la sociedad y la religión, su estatus y sus obligaciones desde sus primeras edades (Barba de Piña Chán, 1996). Su figura resulta impactante y nos reconstruye una época anterior, donde los niños dependían de su autoridad probablemente hasta la juventud. Este contexto nos estaría hablando de una matrilínea antigua, que se pierde con el contacto de grupos fuertemente patrilineales, como los chichimecas del altiplano.

A lo largo del *Popol Vuh*, Ixmucané no es una diosa creadora, es una adivinadora y de todas las mujeres mencionadas es la más importante, lo que le resulta de la sabiduría que ha adquirido con la edad.

En su persona, la abuela era una mujer imperativa, suspicaz, sabia, abnegada, conocedora, poseedora del saber mágico, trabajadora, responsable

y justa. Aún lo que nos parecen defectos, como sus actitudes dictatoriales, se muestran como virtudes en el libro sagrado de los quiché. Pudiera ser que fuera el prototipo psicológico que esperaban de las abuelas. Los castigos por desobediencia podían llegar a ser incluso crueles, pero era lo que debía ser entre esos grupos por aquellos tiempos.

La personalidad y los poderes de Ixmucané se van debilitando a medida que los niños crecen, y llega un momento en que su papel es nulo y son los jóvenes los que ya sin su apoyo luchan, se enfrentan al mal y rescatan la memoria de sus antepasados y los glorifican.

Finalizaremos este apartado diciendo que la importancia de la generación vieja o anterior a los padres es grande en la cultura quiché, donde hasta la fecha los ancianos son vistos como deidades secundarias, personas sabias que están a punto de irse a un lugar donde hablarán con los dioses.

LAS ESPOSAS DE LOS BALAMES

Cuatro fueron los primeros hombres que supieron alabar a los dioses, reconocerlos, reproducirse y formar la gran sociedad quiché, ellos fueron formados por Tepeu y Gucumatz con los materiales que Ixmucané les presentó: nueve bebidas de maíz. Eran superhombres, veían y entendían tanto como los dioses y por ello, los creadores celosos, les quitaron la posibilidad de ver tan claramente. Después de ello, y ya definido que los hombres no podían tener el mismo poder y dimensión que los dioses, se ocuparon de modelar a sus esposas, las cuales fueron hechas con cuidado y hermosura, pero no se puntualiza las materias utilizadas. De sus nombres se infiere que el material fundamental fue el agua, pero también pudiera entenderse que eran deidades secundarias de la lluvia y del agua terrestre: la primera, la esposa de Balam Quitzé fue Caha Paluna, caída de agua, salto de agua; la esposa de Balam Acab se llamó Chomihá, agua hermosa y escogida; la esposa de Mahucutah fue nombrada Tzununihá, que significa agua de colibríes; y la esposa de Iqui Balam, Caquixahá, agua de guacamaya (*Popol Vuh*, 1953:179).

En otros escritos mayas como el *Título de los señores de Totonicapán*, varía un poco el nombre de las primeras mujeres, pero también el principal compuesto es el agua, y de ello inferimos que podrían ser las ayudantes del dios del agua, Chac.

De estas 4 parejas descienden todos los quiché en sus numerosas líneas de descendencia: en el oriente los Tepeu, los Olomán, los Cohah, los Quenech, los Ahau. En otras partes del *Popol Vuh* a los Tepeu se les llama Yaqui-Tepeu y son de origen tolteca y emigraron junto con los quiché. Los Olomán son olmecas, seguramente los olmeca-xicalanca del sur de Veracruz, también emparentados con los quiché.

Desde que son creados los hombres Balam o Tigres y les son dadas sus mujeres, rebasamos el Preclásico y el Protoclásico y estamos a fines del Clásico, cuando están en crisis las altas culturas y se forman las ciudades del Epiclásico como Chichén Itzá nueva, Mayapán, Tajín, Tula, Cholula tolteca, Xochicalco, manejando una cronología de 800 a 1100 de n.e.

Esta tercera parte del *Popol Vuh* describe las historias de estos pueblos, cuando había nómadas de cultura cazadora y recolectora en abundancia rodeando y depredando las grandes ciudades, lo que se refleja en las inquietudes de sus oraciones.

La mezcla con el altiplano se hace muy obvia, Tula forma parte ya de la historia de los quiché pero nunca sabremos si se refiere a Chichén Itzá, Mayapán, Tula-Teotihuacan (final) o Tula-Xicotititlan, porque en las cuatro ciudades abundan las representaciones de la serpiente emplumada y la organización social se basa en grupos bien diferenciados que guardan una posición muy definida en la producción. Los dioses seguían siendo los creadores mencionados desde el principio, pero aumentan dos númenes que antes no estaban deificados: Voc, el gavilán mensajero de los dioses del inframundo, y Nanauac, que aparece formando parte de las deidades celestes, del Corazón del Cielo como Raxa Nanauac y que probablemente se refiere a Nanahuatzin, el buboso, el sacerdote anciano que se arrojó al fuego de Teotihuacan para formar el Quinto Sol (*Popol Vuh*, 1953:182).

El capítulo IV nos describe un momento clásico de la mitología tolteca: la gente vivía sin Sol, los dioses se habían perdido y los hombres esperaban encontrar la manera de alabarlos y adorarlos; todos se pusieron en camino para llegar a Tulán; eran muchos y caminaban ordenadamente. Ahí encontraron a los nuevos dioses de los quiché: Balam Quitzé reconoció a Tohil; Balam Acab tomó a Avilix; Mahucutah reconoció a Hacavitz e Iqui Balam tomó a Nicahtacah. Todos eran guerreros.

Tohil, Avilix y Hacavitz, se mantienen hasta el final de la obra, pero Nicahtacah literalmente desaparece (*Popol Vuh*, 1953:185), quizás porque Iqui Balam no dejó descendencia y su persona fue históricamente pálida. El masculino es el único sexo que importa a partir de la formación de los cuatro Balames, y se citan algunas de sus esposas en la sucesión de ellos, pero sólo como dato histórico, sin que tuvieran personalidad propia (*ibid*.:193-194). De ello desprendemos que la importancia materna se perdió definitivamente en el momento del contacto íntimo y tardío con el altiplano central, fuertemente patriarcal.

Capítulos adelante (*ibid*.:193-194) vuelve a haber una especie de reacomodo celestial que pudiera confundirse con un nuevo Sol, porque los Balames encuentran la manera de alabar a los dioses con inciensos adecuados, oraciones y danzas suplicantes. Pero la mentalidad política y religiosa había cambiado y lo importante era que los pueblos mayas aceptaban

el nuevo orden. Para nada se mencionan a los viejos, las viejas y los primigenios dioses creadores, aquí son importantes el pueblo, los Balames y los sacrificadores. El sacrificio de sangre se manifiesta como parte del complejo de las nuevas religiones. Tohil habla y da consejos a sus sacerdotes y sacrificadores señalándoles tierras para su estancia; hace patente que necesita un poco de la sangre de los hombres descubriendo la influencia tolteca del Quinto Sol, donde los dioses deben ser alimentados con sangre humana porque a su vez dieron la propia para que se moviera el Sol. Les pide que se expandan usando la guerra y que presenten ante los dioses "la sangre y la sustancia de los vencidos". Estos fueron Tohil, Avilix y Hacavitz (*ibid*.:203).

En esa descarada filosofía guerrera, propia del horizonte Epiclásico y acentuada más tarde por los mexica, se descubre el olvido de las viejas creencias mayas donde el fundamento religioso era el combate al mal, a los dioses falsos y a las personalidades jactanciosas y narcisistas. Aquí por el contrario se nota la exaltación de la fuerza, la ofrenda de corazones, la preocupación por formar ejércitos, por el enriquecimiento y el abuso. La mujer pasó a cubrir un lugar de mercancía, terminando la tercera parte del libro sagrado con las siguientes palabras:

> ...[los sacerdotes] no vivían en sus casas durante el día, sino que andaban por los montes, y sólo se alimentaban de los hijos de los tábanos y de las avispas y de las abejas que buscaban (miel salvaje); no tenían buena comida ni buena bebida. Y tampoco eran conocidos los caminos de sus casas, ni se sabía dónde habían quedado sus mujeres (*ibid*.:204).

La cuarta parte y final del *Popol Vuh*, tiene tanto detalle que debe considerársele una relación de las casas reinantes de los quiché. Vuelven a mencionar a los cuatro Balames de los cuales descendían, para mantenerlos como antepasados sagrados y unificadores. Ante ellos y sus dioses se autosacrificaban orejas y brazos.

Luchas internas, asesinato de parientes, trampas sangrientas, todo para obtener la hegemonía del poder. Los jóvenes guerreros, los hombres fuertes y encumbrados, los dioses que pedían sacrificio de sangre, son la medida de la moral de estos grupos, ya cercanos a la conquista europea.

Se incrusta (*ibid*.:208-212) un relato metafórico, importante para nuestro tema, de un par de hermosas jóvenes llamadas Ixtah e Ixpuch, cuya traducción de nombres es "muchacha" en cakchiquel y en náhuatl, con lo que tal vez debamos entender la esencia de la feminidad. Fueron usadas para detener el rapto de las gentes que sacrificaban ante los dioses Tohil, Avilix y Hacavitz; pertenecían a uno de los pueblos sometidos. Las pusieron a lavar en el río, desnudas, para que se engolosinaran con ellas; querían que fueran violadas por los nahuales de los dioses que en realidad eran los sacerdotes más encumbrados, pero las regresaron sin tacha y con mantas pintadas con un tigre y un águila, abejorros y avispas, o sea sus dioses y su ejército. Cuando ellas

entregaron las pinturas, éstas se materializaron en los animales representados y destruyeron a los enemigos de los quiché, a las propias tribus de las jóvenes. El papel de la mujer había cambiado, ya no servía como madre de héroes, como diosa secundaria o abuela tiránica; para estos grupos era ya de uso sexual únicamente, y cuando se menciona en la historia es un anzuelo para matar enemigos.

EL CULTO A LOS ANTEPASADOS

Nuestras cuentas cronológicas se enfrentan en Izapa a un severo problema de interpretación, porque resulta que el culto a los antepasados, representados como bultos mortuorios sagrados, profusamente ornamentados y llamados Pizom-Gagal, se encuentran en una de las plazas de ese sitio arqueológico (estelas 19 y 20) (fig. 14), no quedándonos duda que se refieren a los envoltorios divinos que contenían los restos de los primeros Balames; pero en el *Popol Vuh* se menciona su muerte casi al final, intercalándolos en momentos ya históricos, y habíamos quedado en que Izapa ilustraba pasajes sagrados escritos en la época Protoclásica o Clásica Temprana (300 a.C. a 300 d.C.). Esto sólo puede explicarse si en el libro sagrado de los quiché fuera un pasaje intercalado arbitrariamente en épocas tardías, porque así convenía a los intereses de las casas reinantes y no porque originalmente estuviera a esa altura literaria. En Izapa se encuentran en el conjunto llamado Grupo E, frente al montículo 82, y el patio central pudo haberse utilizado en los rituales a los antepasados, por lo que no nos queda duda que desde lejanísimas épocas los Balames hacían su presencia y ejercían su autoridad oracular entre los mayas.

Así, extemporáneamente, el capítulo V de la cuarta parte del *Popol Vuh*, (1953:216-219) relata la muerte de los cuatro Balames, su envoltura en forma de bulto cuyo contenido era invisible, que nunca fueron enterrados pero siempre fueron honrados y queridos y denominados “Envoltorio de Grandeza” y se nos aclara que fungieron como oráculo, semejante al que tuvieron los aztecas con Huitzilopochtli.

Las mujeres, las esposas de los Balames, son mencionadas sólo para darles las gracias por haberlos acompañado en la vida viniendo de tan lejos, pero para ellas no hubo entierro suntuoso.

PRÉSTAMO DE ESPOSAS

Cuando visitamos algunos grupos mayas actuales como los lacandones, nos llama la atención el fenómeno del préstamo de esposas, que ellos ven como una atención al visitante, como una forma de considerarlo bienvenido, querido, casi hermano. Cuando leemos el *Popol Vuh* en el capítulo VI de la cuarta parte, nos damos cuenta de que muy antigua resulta esa tradición, porque los

hermanos Qocaib y Qocavib, hijos de Balam Quitzé, en algún momento se separaron para enfrentarse bélicamente con otros grupos, pero de regreso Qocavib engendró un hijo en la esposa de Qocaib, el que nunca repudió a su consorte y en cambio reconoció al hijo del hermano a quien le heredó el trono fue un gran rey con el nombre de Balam Conaché, empezando el tronco de la Casa de Conaché e Iztayul (*ibid*.:219-223).

MATRIMONIOS DE CONVENIENCIA

La política quiché necesitó utilizar a las grandes figuras femeninas como moneda para pagar la paz o para asegurar la hegemonía. En algunos párrafos se nota esto, pero especialmente al final donde, describiendo la grandeza de los quiché, se nos dice:

> Luego fue el crecimiento de su imperio. Eran muchos y numerosos cuando celebraron consejo en sus Casas grandes. Se reunieron y se dividieron, porque habían surgido disensiones y existían celos entre ellos por el precio de sus hermanas y de sus hijas, y porque ya no hacían sus bebidas en su presencia (*ibid*.:229-231).

En párrafos anteriores (*ibid*.:219) nos relataron que desde que empezó el crecimiento de los quiché de manera abrumadora, las tribus sometidas eran obligadas a ceder a sus mujeres para que los vencedores no los explotaran tanto. Una vez que los señores conquistadores tomaban a las mujeres conquistadas, se emparentaban y se lograba una mejor relación. Sin embargo, cuando creció el imperio eso no fue suficiente y faltaron al respeto a sus antepasados para demostrar el poco aprecio que tenían al parentesco conseguido. Unas líneas nos aclaran el problema:

> ... la causa de que se dividieran y que se volvieran unos contra otros y se arrojaran las calaveras de los muertos, se las arrojaran entre sí... (*ibid*.:230).

Nos dicen que los sagrados restos de los antepasados no merecían consideración alguna. Por ello resolvieron dividir el reino quiché en 24 Casas grandes, y así termina el libro, con la relación de esas casas y las aventuras de sus más destacados miembros, y se alarga con sus cuentas terminando con la bendición del obispo católico don Francisco Marroquí hasta 1530. Esta parte abunda en detalles de líderes aunque no de fechas, y nos aporta ya muy poco sobre el papel entre los jóvenes y los viejos y entre las mujeres y los hombres.

CONCLUSIONES

Los problemas de organización social elementales como edad y género, en el grupo quiché pueden observarse a través de las páginas del *Popol Vuh*, su

libro sagrado, que fue escrito en diferentes épocas, empezando en el Protoclásico mesoamericano (siglos IV a.C. a IV d.C.), aumentando los datos de sus conocimientos e historia en la época tolteca (siglos VIII a XI d.C.). Se redondea a lo largo del contacto con los mexica, hasta terminar hacia 1530, con la imposición del catolicismo, que prohibió el uso de estos libros histórico-religiosos y tuvieron que memorizar sus enseñanzas con cada uno de sus personajes y sus hazañas. Se recuperó para conocimiento de la historia de Guatemala, en la 6ª década del siglo XIX, y desde entonces y hasta nuestros días ha sido muy leído, comentado, comparado y traducido. La edición que nosotros manejamos del *Popol Vuh*, es la publicada por el Fondo de Cultura Económica en el año de 1956, con traducción, introducción y notas de Adrián Recinos.

Si proponemos que la elaboración de ese escrito sagrado comienza durante el Protoclásico o Clásico Temprano, es porque podemos ver la mayor parte de las escenas de la primera y segunda parte, y algunas de la tercera y cuarta partes, en las estelas de Izapa, sitio arqueológico olmeca-maya situado casi en la frontera con Guatemala, en las orillas del río Izapa, en el estado de Chiapas.

La redacción literaria de la primera y segunda partes es sensiblemente arcaica, mientras que la tercera y cuarta partes se sienten históricas y seguras y hablan de toltecas, olmecas de la costa del Golfo y de mexicanos (yaquis). Finalmente de religiosos españoles, con lo que se cierra la épica nativa.

Sobre el nombre de los niños mayas, pudimos averiguar que desde viejísimos tiempos han tenido cuatro nombres a lo largo de su vida, y esa costumbre parece conservarse en grupos muy marginados hasta nuestros días. El primer nombre es el de la fecha calendárica (numeral y día) de cuando el niño nace; el segundo acomoda el apellido de la madre y del padre en compuesto para que sea claro de quién es hijo; el tercer nombre se le da como producto de una iniciación, y el cuarto es el que alcanza por sus hazañas en la vida y él mismo lo determina.

En el *Popol Vuh*, los cuatro nombres de los héroes que representan al hombre quiché prototípico por excelencia fueron: Hun Hunahpú y Vucub Hunahpú, Uno a Siete Cazador con Cerbatana, que son nombres calendáricos y correspondieron a la etapa más ingenua de su vida y con menor número de conocimientos. El segundo nombre fue: Hunahpú e Ixbalanqué, Cazador con Sabiduría de Brujo. El tercer nombre fue: Ixhunahpú e Ixbalanqué, Cazador Brujo con Conocimientos Esotéricos Profundos. Y el cuarto nombre: Hunahpuil, Todos los Cazadores, alcanza el cielo en forma de Sol y rescata el prestigio de sus antepasados, además de que somete a todos los malos y los elimina.

Para las niñas mayas nadie habla de la dinámica del nombre y solamente recuperamos el dato del padre Landa de que hacían su primera iniciación con los niños. Las mujeres quiché, en general, tienen poca

importancia en el *Popol Vuh*, mostrando gran contraste con los hombres. Las diosas, en cambio, tienen un papel relevante en las dos primeras partes del libro sagrado.

En cuanto al género, los hombres son los principales creadores, deidades celestes, terrestres y del inframundo, son gobernantes, sacerdotes, jefes de familia y el centro mismo de la sociedad quiché desde sus principios. En la creación, las deidades sólo se preocupan por formar al hombre y ya que lo perfeccionan, cuando consiguen hacerlo con maíz, entonces le dan mujeres de cierto rango para que procreen, pero ellas sólo tienen la finalidad de acompañarlos, servirlos y reproducirse.

En un principio las diosas tienen la misma proyección que los dioses; son igualmente poderosas y gobiernan una parte del universo. Es una anciana la principal ayudante de los dioses creadores para conseguir las últimas dos humanidades, la de madera y la anciana que ayuda a crear esas humanidades es Ixmucané, la abuela, quien sólo aporta su sabiduría esotérica, su capacidad de adivinar si los dioses están bien orientados; su papel no es del mismo rango que el de los dioses creadores. En tantos pasajes como se necesitó exhibir la magia y la adivinación, aparecen el par de ancianos Ixmucané e Ixpiyacoc que son los viejos Cipactonal y Oxomoco del altiplano. Eran marido y mujer, sabios que inventaron la escritura, el calendario, la magia y dictaron reglas de organización social y de ética.

Ixmucané como abuela, es juez y parte de la historia de sus hijos, nietos y sucesión de ellos. Dictamina quién puede ser o no parte de la familia, ordena el trabajo de sus hijos y nietos y acepta o no consortes. Es el antepasado vigoroso de la humanidad que maneja la magia, las artes y las artesanías y las enseña a sus descendientes.

Otra figura femenina, pero de relevancia secundaria es Ixquic, la madre de la segunda generación de héroes, que es hija de un señor del inframundo y por lo tanto no es perfecta, pero como madre de una figura solar, se embaraza y da a luz siendo virgen.

Fuera de esas dos mujeres maravillosas, toda la estructura sagrada del libro descansa en la línea masculina. Al llegar a la tercera y cuarta partes, las mujeres mantienen una figura secundaria, supeditación total a su pareja y sólo son mencionadas con nombres genéricos casi impersonales, son utilizadas para la reproducción de grandes señores o para pasajes épicos donde juegan un papel de trampa sexual o matrimonio de conveniencia.

De todo lo dicho anteriormente tenemos que concluir que el sexo masculino en el grupo quiché tuvo importancia en su infancia, adolescencia, vida madura, vejez y muerte, mientras que el sexo femenino sólo fue considerado en la vejez, en el papel de abuela, como juez y parte de los dramas familiares.

FIGURAS

Fig. 1 Estela núm. 25 de Izapa.
Hunahpú se enfrenta a los falsos dioses: la guacamaya, el cocodrilo y el gigante.

Fig. 2 Estela núm. 6 de Izapa. La creación cakchiquel. Con sangre de tapir y de serpiente se amasó el maíz para formar a los humanos.

Fig. 3 Estela núm. 5 de Izapa. La creación.
Los grandes mascarones de Tepeu y Gucumatz abren sus enormes bocas para pronunciar los nombres de cada cosa de la creación y formarla: mares, tierra, vegetales, animales, y seres humanos de barro y de madera. La ceiba ofrece material de antepasados.

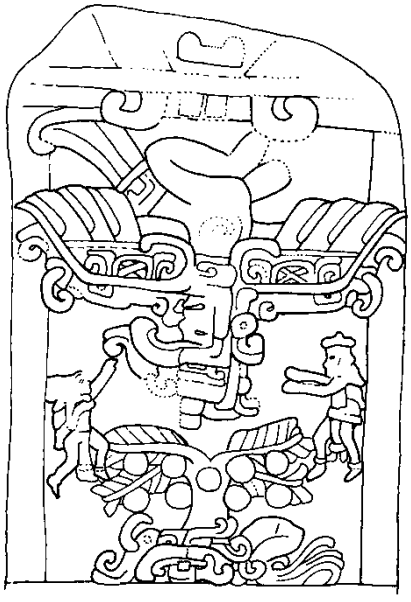

Fig. 4 Estela núm. 2 de Izapa.
Primer nombre: Hun Hunahpú y Vucub Hunahpú.
Los dioses del Xibalbá contemplan el árbol de calabazos donde está la cabeza de Hunahpú.
El ave descendente indica sacrificio humano.

Fig. 5 Estela núm. 10 de Izapa.
Segundo nombre: Hunahpú e Ixbalanqué.
Bajo el árbol sagrado, la virgen es preñada por el decapitado Hun Hunahpú y da a luz nuevos gemelos.

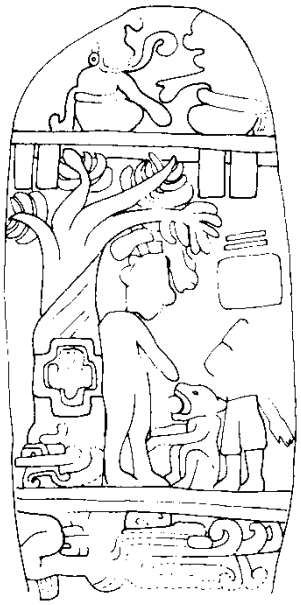

Fig. 6 Estela núm. 27 de Izapa.
Segundo nombre: Hunahpú e Ixbalanqué.
Un animal les entrega la pelota a los gemelos para que vuelvan a jugar.

Fig. 7 Estela núm. 18 de Izapa.
Segundo nombre: Hunahpú e Ixbalanqué.
Los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué, hombre y alma, son localizados por varios animales para que vayan a jugar contra los dioses del Xibalbá.

Fig. 8 Estela núm. 12 de Izapa.
Tercer nombre: Ixhunahpú e ixbalanqué.
La abuela y la madre sahuman al tigre muerto amarrado de las cañas en medio de la casa.
Cuando cañas y tigre revivan, revivirán también los gemelos.

Fig. 9 Estela núm. 21 de Izapa.
El sacerdote-vampiro-sacrificador corta la cabeza de Hunahpú y es observado por su alma Ixbalanqué (tigrilla-bruja).

Fig. 10 Estela núm. 22 de Izapa.
Tercer nombre: Ixhunahpú e Ixbalanqué
El maíz quemado y muerto es arrojado a los ríos. Va con su alma en forma de tigre degollado.

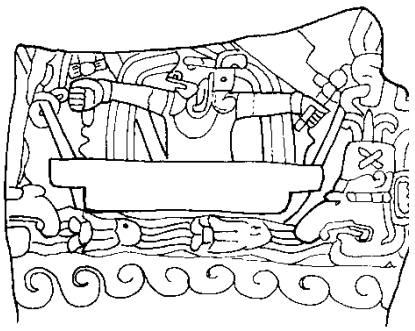

Fig. 11 Estela núm. 67 de Izapa.
Tercer nombre: Ixhunahpú e Ixbalanqué
Revive el maíz con el Sol y el agua, y resucita toda la naturaleza.

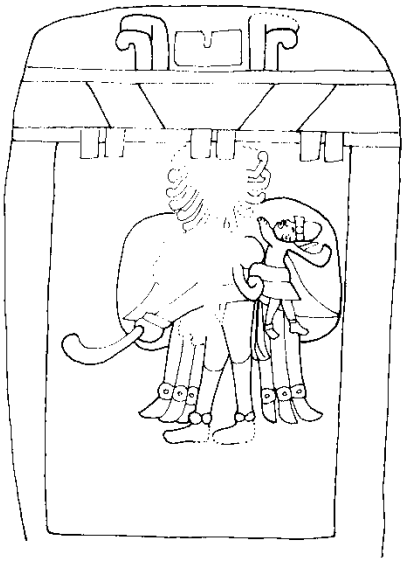

Fig. 12 Estela núm. 9 de Izapa
Cuarto nombre: Hunahpuil.
Hunahpú sube al cielo con su alma y forman el Sol y la Luna.

Fig. 13 Estela núm. 12 de Izapa.
La abuela y la madre sahuman al tigre muerto amarrado de las cañas en medio de la casa.
Cuando cañas y tigre revivan, revivirán también los gemelos.

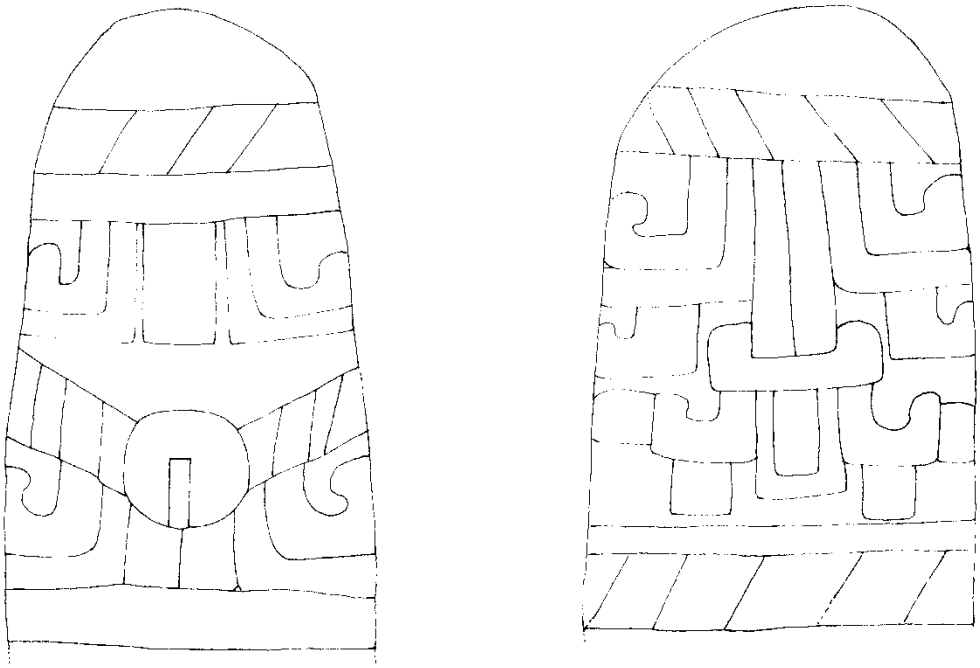

Fig. 14 Estelas núm. 19 y 20 de Izapa.
Bultos de muerto ornamentados representantes de los Pizom-Gagal;
oráculos divinos, envoltorios sagrados que contenían los restos de los Balames.

Mapa 1. Localización de Izapa en el estado de Chiapas.
Tomado de Gareth W. Lowe, Thomas Lee Jr. y Eduardo Martínez Espinosa, 1982.

Cuadro 1
CRONOLOGÍA MESOAMERICANA: REFERENCIAS PRIMARIAS

AÑO	PERIODO	CULTURAS
1521	Colonia española	Ciudad de México
		Santa Cruz del Quiche
	Posclásico	Gumarcaah
		México-Tenochtitlan (1325-1521)
1100		Chichén Itzá –Tula – Xochicalco – Tajín – Mayapán, etc.
	Clásico Terminal	
800		
	Clásico Tardío	Teotihuacan
300 a.C.	Clásico Temprano	Tlapacoya
		Uaxactún
0	Preclásico Tardío	Izapa
300 d.C.		
600	Preclásico Medio	Tlatilco
900		
1200	Preclásico Temprano	Zacatenco

Cuadro 2
PASOS DEL INFRAMUNDO
Similitudes entre el centro y el sur de Mesoamérica

CULTURA NAHUA (CENTRAL)		CULTURA QUICHÉ (SUR)
1.	Río Apanoayan Pasan sobre perros psicopompos	Río de podre y río de sangre Pasan sobre cerbatanas Encrucijada de cuatro caminos
2.	Montañas que chocan	Piedra de sacrificios y enfermedades Casa oscura Juego de pelota
3.	Cerro de navajas de obsidiana	Casa de las navajas
4.	Ocho collados con nieve	Casa del frío (granizo) Juego de pelota
5.	Ocho páramos de vientos cortantes	Casa de los tigres
6.	Tigre que comía corazones	Casa del fuego
7.	Paso de agua negra con lagartija	Casa de los murciélagos
8.	Nueve ríos	Cenizas regadas en los ríos Juego de pelota
9.	Entrada a las estancias de Mictlantecuhtli, residencia del dios del inframundo, a donde llegaban los que tenían muerte natural	Subida al cielo como premio a los guerreros valientes, a los que morían en campaña o en la piedra sacrificial

BIBLIOGRAFÍA

Barba de Piña Chán, Beatriz, “La educación en el centro ceremonial de Izapa”, *II Coloquio Internacional de Mayistas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 1371-1398.

_____, “Sobre los cuatro nombres de los mayas”, *La época clásica: Nuevos Hallazgos, Nuevas Ideas*, México, Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1990, pp. 431-446.

_____, “Buscando raíces de mitos mayas en Izapa”, *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990, pp. 9-58.

_____, “Las *cihuapipiltin*, sublimación de la muerte por parto”, *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993a, pp. 31-55.

_____, “Los destinos del alma en Izapa”, *Segundo y Tercer Foro de Arqueología de Chiapas. Serie Memorias*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993b, pp. 76-87.

_____, “La importancia de la abuela en la sociedad quiché, en un mito de transformación y en otro de eterno retorno”, *Estudios del México Antiguo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996a, pp. 13-24.

_____, “Deidades del juego de pelota Mesoamericano”, *Antropología*, Nueva Época, Núm. 43, 1996b, pp. 3-12.

_____, “El valor del nombre de las enfermedades en el México antiguo. El *Popol Vuh*”, *Historia de la salud en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996c, pp. 27-38.

_____, “La lucha de Hunahpú contra los falsos dioses”, *Revista de Arqueología Americana*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Núm. 12, 1998a, pp. 113-137.

_____, “Permanencia de la filosofía indígena. El caso del *Popol Vuh*”, *Antropología*, Nueva Época, Núm. 50, 1998b, pp. 21-38.

_____, “Elementos psicopompos en la arqueología mexicana”, *Historia comparativa de las Religiones*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998c, pp.145-168.

_____, “Madres vírgenes para dioses solares”, en María J. Rodríguez-Shadow y Beatriz Barba de Piña Chán (coords.), *Chalchiuhtlicue. Homenaje a Doris Heyden*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999, pp. 239-257.

_____, “Las 2 serpientes de la estela núm. 23 de Izapa, Chiapas”, *Iconografía Mexicana II, El cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, pp. 133-142.

Benson, Elizabeth, *Death and the Afterlife in Pre-columbian America*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1973.

Brasseur de Bourbourg, Charles Etienne, *Le livre sacre et les mythes Popol Vuh de l’antiquité americaine, avec les livres heroiques et historiques de quiches*, París, Bertrand, 1861.

_____, *El libro sagrado y los mitos de la Antigua América*, versión de Jorge Luis Arriola, Guatemala, Editorial Universitaria, 1972.

Brown, Kenneth y Teresa Majewski, “Una historia cultural de los quichés centrales desde el punto de vista arqueológico”, en Robert Carmarck y Francisco Morales Santos (eds.), *Quichean Civilization*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 217-225.

Carmarck, Robert y Francisco Morales Santos (eds.), *Quichean Civilization*, Berkeley, University of California Press, 1983.

Cazaneuve, Jean, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Argentina, 1972.

Cobián, Dora Luz (ed.), *Génesis y evolución de la figura femenina en el Popol Vuh*, México, Plaza y Valdés, 1999.

Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles, traducción directa del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, México,

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

Chilam Balam de Chumayel, México, traducción de Antonio Mediz Bolio, 1941.

Drucker, Philip, "Preliminary Notes on an Archaeological Survey of the Chiapas Coast", *Middle American Research Records*, New Orleans, Tulane University 1 (11), 1948, pp.154-169.

Durkheim, Emilio, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Editorial Schapire, 1968.

Edmonson, Munro, *The book of Counsel: the Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, Nueva Orléans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1971.

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno, arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Editorial EMECE, 1968.

_____, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Editorial Guadarrama, 1973.

Erikson, Erik, "Ciclo vital", *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Madrid, Editorial Aguilar, tomo 2, 1977, pp. 307-313.

Evans-Pritchard, Edward Evan, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

Gennep, Arnold van, *The Rites of Passage*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.

_____, "Teología Primitiva", *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Madrid, Editorial Aguilar, tomo 10, 1977, pp. 265-268.

Girard, Rafael, *Esoterismo del Popol Vuh*, México, Stylo, 1948.

_____, "The Court Ball Game of the Aboriginal Mayas", en Brian Sutton-Smith (ed.), *The Games of the Americas: A Book of Readings*, Nueva York, Arno Press, 1976.

Guiteras, Holmes, *Los peligros del alma*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Guzmán, Eulalia, *Informe al C. Gobernador del estado de Chiapas de la República Mexicana*, Chiapas, México, Archivos del INAH, Departamento de Monumentos Prehispánicos, Vol. I (1916 y 1924-1950), Núm. 27, 1944a.

_____, *Informe Núm. 8*, Informes varios, Archivos del INAH, Departamento de Monumentos Prehispánicos, Vol. 4, 1944b.

Hernández Reyes, Carlos, "Una estela excepcional descubierta en Izapa", *Cultura y sociedad*, Tuxtla Gutiérrez, México, 3(14), 1976, pp. 27-40.

Hocart, Arthur, *Mito, Ritual y Costumbre, Ensayos Heterodoxos*, Madrid, Siglo XXI editores, 1975.

Hostie, Raymond, *Del mito a la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Pedro Robredo, 1938.

Lee, Thomas A. Jr.,"Secuencia de fases Post-Formativas de Izapa, Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 9, 1973, pp. 75-84.

_____ y Gareth W. Lowe, *Situación arqueológica de las esculturas de Izapa, Tuxtla Gutiérrez*, Editorial "Dr. Rodulfo Figueroa", Sección 40 del SNTE, 1968.

Lévi-Strauss, Claude, *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Lowe, Gareth, Thomas A. Lee y Eduardo Martínez Espinosa, *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments*, Provo, New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, Núm. 31, 1982.

Malinowsky, Bronislaw, *Magia, ciencia, religion*, Madrid, Ariel, 1974.

Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

Miles, Suzanne, "Sculpture of the Guatemala-Chiapas Highlands and Pacific Slopes and Associated Hieroglyphs", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, Vol. 2, Part 1, 1965, pp. 237-275.

Montoliu Villar, María, “Estudio comparativo de los mitos del origen del maíz entre los mayas y los nahuas”, en Jaime Litvak y Noemí Castillo (eds.), *Religión en Mesoamérica*. *XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 343-347.

Morley, Sylvanus G., *La civilización maya*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

Nájera, Martha Ilia, “Rituales sacrificatorios en los mitos quichés y cakchiqueles”, *Memorias del primer Coloquio Internacional de Mayistas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, pp. 1107-1114.

Norman, Garth, “Izapa Sculpture”, *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Provo, Brigham Young University, 1973.

_____, “Izapa Sculpture”, *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Provo, Brigham Young University, 1976.

Orellana Tapia, Rafael, “Nueva lápida olmecoide de Izapa, Chiapas. Estela 21”, *El México Antiguo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1955, pp. 157-168.

Ortiz, Fernando, *El Huracán. Su mitología y sus símbolos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Pasztory, Esther, “The Historical and Religious Significance of the Middle Classic Ball Game”, en Jaime Litvak y Noemí Castillo (eds.), *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 441-455.

Piña Chán, Román, “Reconocimiento arqueológico en el estado de Chiapas”, *VIII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1961, pp. 53-62.

_____, “Investigaciones arqueológicas en Izapa, Chiapas”, *Boletín INAH*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Núm. 15, 1964, pp. 1-5.

Quirarte, Jacinto, “El estilo artístico de Izapa (Estudio de su forma y significado), *Cuadernos de Historia del Arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Núm. 3, 1973.

_____, “Early Art Styles of Mesoamerica and Early Classic Maya Art”, en R. E. W. Adams (ed.), *The Origins of the Maya Civilization*, Alburquerque, University of New Mexico Press, 1977.

Raynaud, Georges, *Los dioses héroes y los hombres de Guatemala antigua o el libro del consejo: Popol Vuh de los quichés*, Traducción de Miguel Ángel Asturias y J. M. González de Mendoza, México, Editorial París-América, 1927.

Recinos, Adrián (traductor), *Popol Vuh, Las antiguas historias del quiché*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

Roys, Ralph, “Personal names of the maya of Yucatan”, Contributions to American Anthropology and History, Washington, Carnegie Institution of Washington Publication, Núm. 523, 1940, pp. 31-48.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 4 Vols., 1969.

Sandoval, Franco, *La cosmovisión maya quiché en el Popol Vuh*, Guatemala, Serviprensa Centroamericana, 1988.

Scheffler, Lilian, Regina Reynoso y Víctor Inzúa, *El juego de la pelota prehispánico y sus supervivencias actuales*, México, Dirección General de Culturas Populares, 1998.

Schwimmer, Eric, *Religión y Cultura*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1982.

Sotelo Santos, Laura, “El inframundo maya: una descripción a través de las fuentes escritas”, *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, pp. 1133-1141.

Spence, Lewis, *The Popol Vuh: The Mythic and Heroic Sagas of the Kichés of Central America*, Londres, 1908.

Tedlock, Dennis, *Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*, Nueva York, Simon and Shuster, 1996.

Thompson, John, *The Rise and Fall of Maya Civilization*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996.

_____, *Título de los señores de Totonicapán*, traducción, original del padre Dionisio José Chonay; introducción y notas de Adrián Recinos, Guatemala, Piedra Santa, 1980.

Turner, Víctor, “Mito y Símbolo”, *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Madrid, Editorial Aguilar, tomo 7, 1977, pp. 150-154.

Villacorta Calderón, José Antonio, *Manuscrito de Chichicastenango (Popol Buj)*, Guatemala, Tipografía Sánchez and De Guise, 1927.

Ximénez, Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Guatemala, Tipografía Nacional de Guatemala, 3 Vols., 1929.

LAS MUJERES EN LA ANTIGUA CULTURA MAYA

María J. Rodríguez-Shadow

INTRODUCCIÓN

En este documento mi propósito es hacer un breve recuento de las características generales de la sociedad maya para contextualizar el papel desempeñado por las mujeres en su cultura. Este balance será elaborado a partir de la información proveniente del registro arqueológico que apoya mi hipótesis de que en el periodo Clásico existía una estructura asimétrica entre los géneros, en contra de una importante corriente de historiadoras y estudiosas que opinan que había una complementariedad estructural entre los géneros. Los datos presentados provienen de una interpretación particular de los emplazamientos de las tumbas femeninas, del estado de salud de los restos óseos, el tipo y la riqueza de las ofrendas funerarias, las representaciones femeninas plasmadas en el arte de las elites y de las figurillas del arte popular.

Desde que John L. Stephens y Frederick Catherwood, los primeros viajeros de habla inglesa que exploraron las regiones en las que floreció la antigua cultura maya, publicaron a mediados del siglo XIX sus relatos, y hasta los descubrimientos arqueológicos más recientes, aquella no ha dejado de asombrar al mundo con su prodigiosa civilización. Entre sus principales logros pueden señalarse la creación de una escritura, un sistema de numeración vigesimal, una arquitectura notable, un sistema religioso de gran complejidad, un calendario de gran exactitud, prodigiosos cálculos astronómicos, una extensa red de caminos y rutas marítimas, por nombrar algunos.

Para descubrir los secretos guardados en los restos materiales dejados por esta extraordinaria sociedad, las y los especialistas iniciaron una búsqueda minuciosa en las fuentes documentales, así como numerosas investigaciones de carácter arqueológico en las que fueron interrogados tiestos, figurillas de cerámica, tumbas, pinturas, inscripciones jeroglíficas, estelas y esculturas, entre otros vestigios de la cultura material. Aunque han sido muchos los aspectos que se han estudiado de esta antigua sociedad, un tema que había sido analizado sólo tangencialmente es el papel social de las mujeres; sin embargo, recientemente la problemática ha sido abordada por varias investigadoras, de manera que se ha generado una rica veta de estudios (Ardren, 2000; Berrocal, 2011; García, 2009; Guerrero, 2011; Hernández, 2002; Moya, 2006; López Hernández, *en prensa*).

Mi propósito en este ensayo es presentar de manera breve un bosquejo de la cultura maya, en un segundo momento, expondré las propuestas de las investigadoras especialistas en la civilización maya, mencionando sus hallazgos en relación a la esfera de las actividades femeninas y sus papeles sociales, en la sección final plantearé los datos que me permiten sostener, como hipótesis preliminar, la importancia de las mujeres mayas, los factores que explican su devaluación social y la base de la asimetría entre los géneros en esa sociedad en concreto.

LA CIVILIZACIÓN MAYA

Debido a que la sociedad maya se extendió sobre un área geográfica muy extensa, que incluye los estados de Chiapas, Campeche, Tabasco, Quintana Roo, Yucatán, en la República Mexicana y partes de Guatemala, Belice, Honduras y El Salvador, se comprende esta gran diversidad de tierras y climas, y el acceso a diversos recursos naturales que les proporcionó un entorno ecológico rico y variado que facilitó su desarrollo económico, social y político. Su temporalidad abarca desde el Preclásico, el Clásico y el Posclásico.

Los mayas realizaron impresionantes construcciones desde el Preclásico medio y edificaron ciudades como Nakbé, El Mirador, San Bartolo, Cival, localizadas en la Cuenca del Mirador, en el norte del Petén, y durante el Clásico fundaron, las conocidas ciudades de Pomoná y Comalcalco localizadas en Tabasco; Izapa, Piedras Negras, Palenque, Yaxchilán, Bonampak y Toniná en Chiapas; Jaina, Calakmul y Edzná en Campeche; Uxmal, Oxkintok y Ek'balam en Yucatán; Cobá, Kohunlich y Dzibanché en Quintana Roo, Caracol en Belice; Dos Pilas, Tikal, Naranjo, Kamilnaljuyú, El Zapote, El Mirador y Uaxactún en Guatemala; Copán y los Naranjos en Honduras.

Se trata de un conjunto de ciudades-Estado que en diversos periodos históricos fueron independientes, generando alianzas de tipo militar combinándolas con enlaces matrimoniales y relaciones comerciales; en otros momentos, estuvieron sometidas al poder de unidades políticas más poderosas, sojuzgadas y obligadas a entregar recursos e intercambiar mujeres en ritos nupciales arreglados. La base económica se sustentaba en la agricultura, el comercio y el tributo, que se manifestaba en el beneficio que los nobles recibían a través del trabajo de la gran masa campesina de quienes obtenían los pagos consistentes generalmente en productos de la caza y la pesca, la agricultura, miel, mantas de algodón y servicios personales.

Los monumentos más notables son las pirámides que construyeron como lugares de culto, junto a los palacios de sus gobernantes y las mansiones, residencia de los nobles. Muchas de estas estructuras arquitectónicas están decoradas con pinturas murales, adornos de estuco, dinteles con textos jeroglíficos y estelas, que describen las genealogías, las

victorias militares y el ascenso al trono de los gobernantes supremos (Marcus, 1992:3).

Durante el periodo Clásico esta población se encontraba dividida en clases sociales distintivas. En la cúspide de la jerarquía social se hallaba un gobernante supremo que pertenecía a un linaje que se decía había recibido ese privilegio de los dioses mismos. Los miembros de la nobleza, que constituían una pequeña fracción de la población establecían su residencia en palacios, vestían ropajes muy elaborados según su estatus y eran enterrados de acuerdo a su rango (González Licón, 2006).

Un segundo grupo estaba formado por los especialistas de tiempo completo, es decir, los sacerdotes, los mercaderes, burócratas, guerreros, arquitectos, artesanos y los artistas que vivían en complejos arquitectónicos en los alrededores de los grandes centros ceremoniales. La población mayoritaria estaba formada por los campesinos que pagaban tributo al gobierno, que se dedicaban al cultivo, la recolección, la caza y la pesca, se vestían con ropas sencillas y habitaban en chozas de bajareque. Un tercer grupo pudo haber estado formado por los esclavos, probablemente cautivos de guerra (Stone, 1999:305).

El análisis de las muestras osteológicas que proceden de varios sitios que pertenecen a diferentes periodos históricos y regiones geográficas de esta misma área indican que los mayas, como grupo, estaban sujetos a sus condiciones materiales de existencia, y por tanto su salud, niveles de nutrición, esperanza de vida, dependían tanto de factores naturales, del tipo de recursos disponibles en su entorno, si vivían en un ambiente rural o urbano, así como de aspectos culturales: el género, la edad, la clase social, el grupo étnico de pertenencia, entre otros (Rodríguez-Shadow, 2005; Cohen, *et al*., 1997).

Como el sustento material de la sociedad maya se fundaba en el cultivo de la tierra era muy importante disponer de una base poblacional campesina muy amplia, por ello existía una tendencia pronatalista y se alentaban los matrimonios tempranos, tanto entre la clase en el poder, como entre los grupos campesinos, además entre la elite, que practicaban la poliginia, era común tener una prole numerosa. La política pronatalista se explica por el hecho de que la mortalidad infantil era muy alta, de manera que si una mujer tenía, a lo largo de su vida nueve hijos, podía esperar que sobrevivieran cinco (Márquez y Hernández, 2006:121).

LOS ESTUDIOS DE LAS MUJERES MAYAS EN EL PERIODO CLÁSICO

Hay eruditas que han dedicado la mayor parte de su trabajo académico al estudio de las mujeres mayas para descubrir sus papeles, analizar sus roles sociales, los trabajos y actividades que desempeñaban y los rituales en los que participaban, entre otros temas relevantes. Entre las estudiosas más

destacadas pueden mencionarse Rosemary Joyce (2000a), Traci Ardren (2002), Schele y Miller (1986), G. Vail y A. Stone (2002), Gerry y Chesson (2000), Cecelia Klein (2001), Julia Hendon, Tatiana Proskouriakoff (1961), Carolyn Tate (1999), Pía Moya (2006) entre las extranjeras y entre los especialistas mexicanos pueden mencionarse a Judith Gallegos (2006a; 2006b), Marcos Noé Pool (2006), Héctor Hernández (2002), Héctor Hernández y Leidy Puuc (2011), Ana María Guerrero (2011), Antonio Benavides (1998; 2007), Beatriz Barba (2002; 2009), Silvia Garza (1991), Rocío García (2009) y Miriam López (*en prensa*). En muchos de ellos se aborda esta temática desde una perspectiva que toma en cuenta la categoría analítica de género (Rodríguez-Shadow 2000; 2004).

La arqueóloga Judith Gallegos, especialista en el área de Tabasco, sostiene que las mujeres desempeñaron un papel preponderante aunque no reconocido. Esta investigadora ha dedicado más de cinco años a estudiar las figurillas mayas, los restos óseos y tumbas halladas en las zonas de Comalcalco, Jonuta y Cunduacán en busca de respuesta a sus interrogantes. Ella sostiene que el descubrimiento del papel que tuvo la mujer en esa sociedad ha sido una preocupación constante en los últimos años, este tema le llamó poderosamente la atención debido a que es realmente poco lo que se sabe respecto a la posición de ellas en esa época. Enfocó sus esfuerzos en conocer las funciones que tenían en sus grupos para compararlas con las de otros lugares como Palenque (Gallegos, 2006a).

Entre los estudiosos mexicanos que se han interesado por analizar el papel femenino en esta cultura está Antonio Benavides, quien ha descrito sus trabajos, rituales y sus papeles sociales en dos interesantes análisis ya publicados (Benavides, 1998; 2007).

Tatiana Proskouriakoff (1961) quien desde 1943 trabajaba en el área maya contribuyó de manera significativa al conocimiento de las mujeres de la elite de esta región pues identificó los signos de los nombres personales y títulos particularmente de mujeres. También propuso que las figuras de los relieves del periodo Clásico no son únicamente dioses y sacerdotes como se había creído, sino gobernantes dinásticos con sus esposas e hijos y sus subordinados. Para su lectura propuso que cuando los registros de un reino terminaban comenzaban los del siguiente, también se dio cuenta de que la sucesión no es siempre de padre a hijo. El monarca heredaba su posición de por vida y por ello el nieto era quien, en algunos casos, llegaba a gobernar, de allí que una de sus principales contribuciones sea la reconstrucción de las historias dinásticas; su planteamiento de que las inscripciones representan datos históricos particulares fue decisivo.

Gracias al cuidadoso trabajo de investigación de Proskouriakoff se conocen ahora las características que identifican a las figuras femeninas, los contextos a los que ellas se asocian, y las inscripciones que se refieren a

sujetos femeninos. Ella propuso que en el Clásico Tardío el complejo que las identificaba se componía de falda larga, blusa, faldellín con cuentas y capa corta. En palabras de Moya (2006:8) “Al aventurarse a hablar del rol de las mujeres en determinados sitios y su importancia en ámbitos como el político, Proskouriakoff abrió nuevas puertas para la generación de interpretaciones en estos campos del saber. Sin lugar a dudas, sus propuestas novedosas rompen el paradigma de investigación previo y sientan las bases de los estudios relativos a las mujeres y el género en la sociedad maya”.

Posteriormente, George Kubler (1969) estudió el rol de las mujeres analizando los murales de Bonampak y los de Palenque en los que se observa su intervención en ceremonias de ascensión. John Molloy y William Rathje (1974) arriban a la conclusión de que las mujeres de la realeza constituían otro recurso primordial controlado por la elite, junto con la jadeíta, la obsidiana y el cacao, en la construcción de alianzas matrimoniales y coaliciones con fines comerciales e interacción económica a partir de la información epigráfica.

Joyce Marcus (1976) descubrió que en muchos sitios había emblemas glíficos foráneos asociados con los nombres femeninos, generalmente de mujeres que se habían casado con el gobernante local. Posteriormente, Rosemary Joyce (2000b) planteó que el género fue manipulado por las elites como otra forma de propaganda política al servicio de los intereses del Estado, vislumbrando que las imágenes presentes en el arte monumental representaban los esfuerzos de un pequeño grupo para delinear las ideas culturales de género acordes a sus necesidades políticas.

Linda Schele, Peter Mathews y Floyd Lounsbury en su texto “Parentage Expressions in Classic Maya Inscriptions”, a partir del estudio de los monumentos, ahondan en la investigación sobre el sistema de parentesco maya, cuestión que como es de suponerse, tiene una repercusión en la visibilidad que estaban logrando las figuras femeninas en el complejo sistema de relaciones familiares y políticas (Moya, 2006:9).

A principios de la década de los ochenta se produjeron varios intentos por definir más claramente a las mujeres y sus papeles en la sociedad, sobre todo lo relacionado con su función en el sistema económico y político, centrándose en las mujeres de la elite.

Linda Schele y Mary Ellen Miller (1986) llamaron la atención por primera vez en el importante papel desempeñado por las mujeres de la elite en el mantenimiento de los antiguos linajes dinásticos. En su estudio, las madres de los futuros gobernantes tenían un rol esencial en establecer la legitimidad de un dirigente y su derecho a encabezar el destino de la comunidad. En su análisis se enfatiza la complementariedad de los roles masculinos y femeninos en la cultura maya que eran representados con indumentaria real y poderes sobrenaturales equiparables (Stone, 2002).

Traci Ardren se interesó también por las mujeres mayas dando a conocer sus hallazgos en diversos textos; asimismo, basándose en su investigación de campo escribió su tesis de licenciatura sobre “Las mujeres y el poder en el arte monumental del Clásico”. Posteriormente en 2002 editó un libro dedicado especialmente a las mujeres mayas reuniendo a las autoridades más selectas en este tema. Un éxito rotundo. En esa obra ella expresa su opinión de que las mujeres mayas desempeñaron un importante rol en la sociedad: criando a los hijos y transmitiéndoles su cultura, teniendo un papel en las actividades económicas, en el gobierno y en las tareas agrícolas. En este sentido, Ardren registra los puntos básicos en los que deben basarse los trabajos que pretendar abordar con seriedad este tema.

June Nash, quien escribe el prólogo de la compilación de Ardren, plantea que algunas evidencias arqueológicas contradicen la opinión de Ardren en relación a que las mujeres disfrutaban de una posición privilegiada mencionando los mismos datos que cita Ardren; por ejemplo, recalca que los restos óseos de las tumbas de Yaxuná revelan que las mujeres tenían una dieta pobre y que su promedio de vida era décadas menor a la de los hombres (Nash, 2002:ix).

En opinión de Nash las contradicciones reflejan la ambivalencia que había en la sociedad maya al reconocer implícitamente el poder femenino, pero negándole reconocimiento por sus tareas, sus logros y su contribución social. Ella estima que la paridad de género en los roles productivos reafirma la complementariedad del proceso procreativo que da autoridad a los linajes gobernantes, pese a que los nombres de las mujeres no son frecuentemente mencionados en los linajes dinásticos. Esta académica señala que las investigaciones arqueológicas permiten inferir la contribución femenina mediante evidencias indirectas en las ofrendas mortuorias y los títulos asociados a sus nombres. Nash supone que algunos monarcas se ataviaron con indumentaria femenina con el propósito de legitimarse como gobernantes por su asociación tanto con deidades como con ancestros femeninos de linaje noble. Nash también señala que aunque se ha planteado que el sistema de descendencia era matrilineal, las evidencias que apuntan hacia la patrilinealidad es tan formidable que puede suponerse que la descendencia matrilineal sólo se dio en ocasiones excepcionales.

Joyce (2000b:89) por su parte, asevera que el importante papel que desempeñaron las mujeres en el trabajo textil constituyó un asunto de gran relevancia y su control ocupó un lugar importante en las agendas políticas de los grupos gobernantes que emergieron en el conflictivo escenario del mundo Clásico maya. El control y la apropiación de la fuerza de trabajo femenina y sus capacidades reproductivas fueron vistos como factores claves en la construcción de alianzas políticas. Esta arqueóloga plantea que en respuesta a esta intensificación del control femenino, las mujeres crearon pequeñas

figurillas femeninas y cerámica decorada en un intento por exhibir el valor de su producción y su derecho a llevar a cabo los rituales de los grupos domésticos a los que pertenecían. Joyce supone que si contrastamos las imágenes femeninas que se encuentran en el arte monumental, con el de las figurillas cerámicas pequeñas resulta evidente que la centralización exitosa de la sociedad maya del Clásico produjo una erosión del estatus femenino.

Por otro lado, Guenter y Freidel (2005:74) propusieron que el sistema de parentesco era patrilineal y que los hombres generalmente dominaban los asuntos públicos, mientras las mujeres desempeñaban significativos roles en la elaboración de las ceremonias religiosas y llevaban a cabo las celebraciones del culto doméstico. Formulan la hipótesis de que entre los mayas había un patriarcado basándose en los textos dejados por la elite, en los que ellas aparecen poco y cuando son mencionadas sólo lo son en términos de su rol de madre o esposa. No obstante, señalan que existen menciones y representaciones de ellas participando en ceremonias de entronación o incluso adoptando ellas mismas títulos que sólo eran específicos de los hombres. A partir de este axioma ellos proponen que las mujeres de la elite disfrutaron de cierta paridad de género, mientras que las mujeres del pueblo pudieron acceder a una versión más modesta de los roles políticos y religiosos a través del prestigio local obtenido como curanderas, shamanas o parteras.

Por su parte, Asier Rodríguez en su conferencia “Relaciones de poder y género en la diplomacia del Clásico Tardío en el valle del Usumacinta” al emplear la epigrafía para analizar los matrimonios políticos entre diversas ciudades arribó a conclusiones opuestas a las de Ardren, Guenter y Freidel. En su investigación, el arqueólogo se propuso la elaboración de un corpus epigráfico que recogiera todas las menciones de mujeres nobles (como esposas o madres de soberanos) de ascendencia extranjera, eso le permitió establecer una clasificación preliminar de tres tipos de alianzas matrimoniales: las selladas con superpotencias (Tikal, Calakmul); las que se establecen con entidades políticas de mismo rango y las que se hacen con entidades menores. Las inscripciones de Yaxchilán o Piedras Negras sugieren que algunas esposas reales procederían de lugares que, una o dos generaciones antes, se consideraban como unidades políticamente enemigas, y que eran sitios para obtener cautivos. ¿Acaso constituyeron estas esposas parte de un botín de guerra? -se pregunta el arqueólogo.

Por otro lado, las fórmulas con que la lengua maya clásica codifica las frases de dichas uniones (*mahkaj*, *nahwaj*) son las mismas que registran la captura de prisioneros. ¿Es una licencia poética?, ¿una ritualización del “rapto de la esposa”?, ¿o puede que en ciertos casos refleje verdaderas capturas de esposas de formaciones políticas conquistadas? El análisis de dichas uniones, en especial de los campos semánticos de los verbos que las registran, y el de los modelos etnográficos para entender el hecho del matrimonio entre las

comunidades mayas de diferentes épocas y regiones, ha de ayudar a elucidar al menos dos aspectos. Por una parte, que las mujeres nobles en ese momento histórico desempeñaron un importante papel como transmisoras de derechos o privilegios, necesarios para justificar ciertas maniobras bélicas y políticas, y, en definitiva, para garantizar el orden en el Estado Clásico maya. Por otro, la posible vinculación de este fenómeno (la creciente aparición de las mujeres en el registro iconográfico y epigráfico) con la debilidad y la desintegración de dicho modelo de Estado.

En todo caso, él, al igual que Héctor Hernández y Gastón Medina -en "Género, agricultura y asentamiento entre los mayas del periodo Clásico" (en este volumen)- apoyan la idea de que las mujeres desempeñaron importantes papeles políticos en su sociedad y que tuvieron una importancia simbólica que las equiparaba con los hombres. Josserand (en este volumen) en su estudio sostiene una posición semejante a la que Ana María Guerrero Orozco (2011) adoptó en su trabajo "Análisis iconográfico y epigráfico de los títulos de las señoras de Yaxchilán" y a la que plantea Lizbet Berrocal (2011) en su artículo "Género y poder en las figurillas de Yaxchilán, Chiapas. Un estudio comparativo."

ASIMETRÍAS ENTRE LOS GÉNEROS EN LA SOCIEDAD MAYA

Uno de los indicadores de que había asimetrías de género, sobre todo entre el grupo de la elite, es que los entierros de adultos en tumbas en los grandes centros ceremoniales, por ejemplo en Palenque, eran predominantemente de hombres (*véanse* Márquez y Hernández, 2006:81; Hernández y Márquez, 2006; Gallegos, 2006b). También estas mismas autoras señalan que las tasas más altas de anemia, producida por una dieta pobre en hierro se observó entre las mujeres de Copán. Las tumbas de hombres y de mujeres difieren en orientación, en posición del cuerpo y en colocación del enterramiento. Los hombres nobles fueron enterrados en los lugares más prominentes y prestigiosos de un emplazamiento (Pyburn, 2004:218), y con una ofrenda funeraria más rica, esto, en opinión de Pyburn (*ibid*.:226) pudo haber simbolizado un mayor poder económico masculino o una mayor necesidad de simbolizar el poder económico de los hombres experimentada por los organizadores de esas ceremonias funerarias.

También es importante señalar que las representaciones plásticas predominantes corresponden a individuos del sexo masculino (Gallegos 2006a; 2006b). Muchas de esas representaciones, por supuesto, exhiben los cuerpos masculinos ataviados lujosamente, mostrando sugestivamente los brazos, las piernas y los pechos, enfatizando los atributos varoniles y sus habilidades físicas (Joyce, 2000a:264). Algunas de ellas muestran a las mujeres en una

posición y en un tamaño desproporcionadamente pequeño, por ejemplo, en el dintel 14 de Yaxchilán.

Las figuras masculinas representadas en los dinteles mayas revelan imágenes de una ideología masculina muy enfocada en el enaltecimiento del grupo de la elite, pero especialmente de los hombres y los signos asociados a la masculinidad: la guerra, la caza, el juego de pelota (Taplin, 2003), los rituales religiosos y representaciones escultóricas de falos (Muñoz y Castañeda, 2007). En todo caso, en las imágenes femeninas los caracteres sexuales secundarios y los genitales siempre están pudorosamente cubiertos, aunque eso no significara que no se produjera una cosificación de su cuerpo y la expropiación de sus capacidades eróticas (Molloy y Rathje, 1974; Rodríguez-Shadow, 2007). Por otra parte, en muchas ocasiones, los masculinos se exponen incluso en situaciones que suponen relaciones eróticas homosexuales o masturbatorias en las que los falos son representados gráficamente (*véanse* Bernal, 2008; Joyce, 2001; 2002).

En el arte maya hay varias representaciones plásticas de esta ideología guerrera que enaltecía los valores masculinos, por ejemplo, en el famoso dintel 25 de Yaxchilán se muestra a un guerrero inclinándose ante su captor, que esta ataviado lujosamente. También en las imágenes ubicadas en el techo del templo del juego de pelota en Chichén Itzá se observa un personaje que, aunque está vestido, exhibe su pene erecto; asimismo, en las pinturas de la cueva de Naj Tunich se localizan varias escenas en las que aparecen diversos hombres masturbándose y al menos una pareja de hombres en un acto homosexual; en todas estas imágenes los genitales masculinos se muestran exageradamente agrandados. También los temas bélicos son ensalzados en la famosa pintura mural de Bonampak que muestra una batalla idealizada en la cual los hombres, ataviados con una indumentaria muy elaborada, luchan cuerpo a cuerpo en un combate encarnizado. Entonces, lo que se glorifica en algunas escenas del arte maya es lo masculino: sus actividades lúdicas, prácticas rituales, autoerotismo, imágenes del poder y vigor desplegado por los hombres en el campo de batalla y el dominio ejercido sobre los vencedores o la homosexualidad (Ardren, 2006; Bernal, 2008; Rodríguez-Shadow, 2006; 2007).

Escenas equivalentes no se encuentran en las mujeres representadas en el arte monumental de la elite gobernante. Tampoco existen escenas similares en el arte elaborado por las manos de ceramistas y alfareras que pertenecieran al pueblo y que con propiedad pueda denominarse arte popular maya. Las imágenes femeninas representadas en figurillas pequeñas de cerámica aparecen realizando labores cotidianas, cargando niños, tejiendo, acarreando agua. Por el contrario, en el arte monumental, el que contiene figuras femeninas, aunque sean representadas con una indumentaria muy lujosa de gran contenido simbólico, lucen sólo la mitad del tamaño de las figuras masculinas y aparecen entregando a sus parientes masculinos los

símbolos de prestigio de su linaje. Entonces, lo que sugiere esto es que ellas, al provenir de unidades políticas aliadas o sojuzgadas transmiten su poder, pero no lo ejercen: ellas se hallan despojadas de signos eróticos y son representadas sin revelar sus caracteres sexuales secundarios y sin mostrar ninguna relación importante con sus actividades laborales o su producción.

De ahí que Joyce (2000b) sugiera que esos cuerpos varoniles del arte maya son representados de ese modo para disfrute de la mirada masculina y sin duda alguna también para glorificar lo masculino y los símbolos asociados a los valores bélicos, el erotismo masculino, rituales lúdicos, la beligerancia y el enaltecimiento del grupo gobernante.

Ni duda cabe como lo han señalado repetidamente las y los estudiosos de esta civilización, las mujeres de todos los estratos sociales desempeñaron un papel muy importante en su sociedad, en todos los campos, la cultura, la economía, lo ritual, entre muchos otros (Benavides, 1998), pero desde mi punto de vista, las actividades asociadas a ese género, eran poco valoradas, y por lo tanto, no dignas de ser representadas en la plástica.

Así, tanto en el gran arte, como los textos escritos mayas, solían registrase eventos importantes para los hombres y en especial de los que pertenecían a la elite: las guerras de conquista, la dominación y el sometimiento de grupos antagónicos, las alianzas políticas, los ascensos al trono, la sexualidad masculina, los enlaces matrimoniales o el nombre de la madre de los dignatarios, cuando el linaje de ésta traería lucimiento o legitimidad al gobernante que tomaba posesión del poder.

Debido a que resultaba obvio para los hombres la importancia femenina de dar la vida y reproducir biológicamente a la sociedad, se crearon rituales en los que los hombres podrían equipararse simbólicamente a las mujeres. Las “ceremonias de sangre”, en las que los varones se extraían sangre de su pene usando una espina de mantarraya, objetos afilados o navajillas de obsidiana, eran una práctica que metafóricamente podría equivaler a la sangre menstrual, líquido vital para engendrar vida e importante, desde el imaginario religioso, para los dioses.[1]

Por otra parte, en Chichén Itzá se han localizado, al menos dos estructuras arquitectónicas que contienen esculturas de piedra faliformes; una de ellas, que ha sido denominada la Casa de los Falos, ha sido interpretada como un palacio que era una alegoría de los patrilinajes y el poder militar, puesto que contiene figuras masculinas adornadas como guerreros y numerosas tallas pétreas con forma de miembro viril. Se ha planteado que en estos recintos se llevaban a cabo rituales y ceremonias en las que se enfatizaban los vínculos masculinos y en las que participaban sólo hombres.

[1] *Véase* el capítulo de Miriam López Hernández en este volumen.

Otro edificio que fue adornado con representaciones de penes erectos se encuentra en Uxmal, esta construcción también fue denominada el Templo de los Falos. Los dos complejos arquitecónicos ya citados, no son los únicos, en diversos sitios se ha reportado la presencia de imágenes representando estas formas: en Chacmultun, Acanmlul, Kanalku, Labná, San Pedro, entre otros; se ha pensado que estas construcciones con este tipo particular de esculturas hubieran servido como escenario de actividades puramente masculinas como juegos de pelota, danzas o entrenamiento para combates (Joyce, 2000a:270). Por otra parte, en el arte maya las mujeres aparecen asexuadas, no hay representaciones exageradas de sus atributos sexuales, ni siquiera de sus capacidades reproductivas y mucho menos evidencia de que ellas participaran en algunas de las actividades y rituales que otorgaban prestigio y poder en esa sociedad: la caza, el comercio, la guerra, el sacerdocio o la burocracia gubernamental.

Resulta interesante que, aunque se ha planteado en innumerables ocasiones y de manera repetida que en la sociedad maya había una complementariedad simbólica entre los géneros y que las mujeres eran sujetos de alta consideración social, en ningún lugar se han encontrado estructuras arquitectónicas o representaciones artísticas (en pintura, cerámica, escultura o en bajorrelieves) que den cuenta de ello.

¿Quiénes han expresado este tipo de planteamientos? Entre las investigadoras que son de esta opinión se encuentran Marjorie Wall Bingham y Susan Hill Gross (1985), ellas tienen un propósito claro: sustentar con argumentos sólidos sus afirmaciones de que el estatus de las mujeres en la época precolombina en América fue alto y tenían puestos importantes en las distintas esferas: ritual, social, político y económico.

Estas arqueólogas señalan que las pinturas de los murales de las tumbas descubiertas en 1946 en Bonampak, sugieren que las mujeres participaron activamente en las ceremonias religiosas que dirigían los supremos sacerdotes. Para apoyar esta interpretación mencionan que los antropólogos que realizaron investigaciones etnográficas en los pueblos mayas contemporáneos antes de la década de los 1970 habían omitido a las mujeres de las ceremonias religiosas, aunque hombres y mujeres tenían la misma importancia en esos cultos (Wall y Hill, 1985:8). Plantean, asimismo, que eran las mujeres quienes se encargaban de la preparación de los alimentos, este proceso incluía las tareas de moler, cocinar, lavar, labores a las que dedicaban la mayor parte del día. Además de la preparación de la comida, tejían, bordaban y teñían los textiles, criaban pollos, vendían mercancías en el mercado y cuidaban a los niños. En tiempos difíciles ayudaban en la siembra y cultivo de los campos (*ibid*.:10). A diferencia de las mexicas y las incas, las mujeres mayas parecen no tener una institución ni escuelas especiales para mujeres solteras o para niñas. Se esperaba que las jóvenes solteras mayas

fueran vírgenes pero no era un requisito para el matrimonio. Las mujeres mayas con niños nacidos fuera del matrimonio podían buscar esposo al igual que las que no habían tenido relaciones sexuales premaritales. Entre la población tributaria la mayoría de los matrimonios eran monógamos y los divorcios eran frecuentes (*idem*).

Estas autoras aseveran que en las pinturas de las tumbas, las esculturas y los registros escritos, se pueden ver impresiones de la vida de las mujeres mayas. Ellas señalan que con frecuencia las mujeres trabajaban en tareas importantes para el beneficio económico de sus familias, como preparar el maíz para los alimentos y tejer textiles para la ropa, también fueron parteras y curanderas.

Muchas de las leyes e instrucciones religiosas escritas parecen indicar un bajo estatus para las mujeres mexicas cuando se comparan con las mayas (*ibid*.:20). Ellas trabajaban duro como miembros de la familia, preparando el maíz, hilando, tejiendo, actuando como parteras, comerciantes y granjeras. Las mujeres reales fungían como líderes políticas y religiosas (*ibid*.:21). Junto con los sacerdotes y los dioses mayas, las mujeres comunes desempeñaron un papel importante en algunos ritos religiosos (*ibid*.:11).

Quienes también ven a las mujeres mayas investidas del poder real, pese a que reconocen que vivían bajo un sistema de patrilinaje son Bruhns y Stothert (1999:227-230). También Stone (1999:295) sostiene que el hecho de que la indumentaria que portan las mujeres de la elite es virtualmente idéntica a la del dios del maíz sugiere un paralelismo entre lo femenino y la fertilidad agrícola y que las mujeres tuvieron mucha importancia social y papeles de reconocimiento debido a que el trabajo femenino desempeñaba un destacado rol en la economía política (*ibid*.:300). Esta investigadora afirma que aunque el papel de las mujeres de la elite en los rituales religiosos parece ser sólo de asistente, ella cree que fue lo suficientemente importante como para que se registrara (*ibid*.:302).

Esta autora señala que las mujeres de la elite fueron enterradas en tumbas con ofrenda funeraria muy rica y que fueron representadas como figuras poderosas, generalmente en su papel de madres o esposas de los gobernantes (*ibid*.:306) o como gobernantes por propio derecho o al menos como regentes (*ibid*.:308-310). Otra estudiosa que enfatiza la importancia social, relevancia política y la participación ritual de la elite puede verse en Josserand y Hendon (en este volumen).

Ann Pyburn (2004), por su parte, al hacer un estudio muy amplio de las tumbas encontradas en Tikal, trata de refutar todos y cada uno de los argumentos que han presentado diferentes académicas que plantean que la evidencia proveniente de los ajuares funerarios de las tumbas de mujeres mayas sugiere la existencia de dominación masculina; nadie escapa a su crítica: Haviland, Bruhns y Stothert, Schele y Freidel, Joyce y Gillespie, entre

otras. Pyburn sostiene que la hipótesis de que las mujeres estaban subordinadas en la sociedad maya necesita más pruebas.

En la compilación que llevaron a cabo Gustafson y Trevelyan (2002) se discuten diferentes puntos de vista en relación a lo que significó ser hombre o mujer, sus designaciones de género y la manera en la que las identidades sufrieron transformaciones significativas en las diferentes formaciones sociales, en un mismo sitio a través del tiempo, y aún entre las distintas clases sociales en un mismo lugar. En todo caso, los estudios que se presentan ofrecen un panorama heterogéneo en el que la prosopopeya de una dinastía tiene que ser ostentada en la arquitectura y el arte, mientras que en otros sitios o periodos históricos no. Tomando en cuenta este complejo horizonte histórico resulta lógico que las explicaciones que ofrecen las expertas que participaron en la obra adopten distintos enfoques de acuerdo al contexto económico y político en el que orientan sus investigaciones.

Estoy de acuerdo con Joyce (2000a) cuando plantea que el desarrollo de las jerarquías sociales entre los mayas fue una fuerza causal en la subordinación femenina y la virtual desaparición de las funciones públicas de las mujeres durante el Posclásico. Los argumentos de Joyce coinciden con los de Pyburn (2004:222) cuando ésta reconoce que la amenaza que la centralización del poder poseía para los grupos de parentesco influyó en la subordinación de los productores incluyendo todas las mujeres como clase y la aceptación de la interpretación que un cambio en la visibilidad de actores reconocidamente femeninos en monumentos públicos es una indicación de un incremento en la subordinación femenina tanto en el terreno ideológico, como en el político y económico, al menos de las mujeres de la elite en determinados paisajes políticos.

La construcción hipotética que presento aquí pretende ser sólo uno entre muchos modelos. Es casi seguro que la condición femenina en el mundo maya sufriera transformaciones a lo largo del tiempo y posiblemente presentó variaciones en las diversas sociedades-Estado y seguramente en una misma comunidad era distinta según la clase social o la identidad étnica e inclusive de acuerdo con la edad y el oficio, como lo ha propuesto Elizabeth Brunfiel en diversas discusiones que se llevaron a cabo a lo largo de los años. En todo caso mis conjeturas están basadas en lo que interpreto de las evidencias materiales encontradas. Consciente de que este es un tema que está sujeto a debate auguro que cada vez más las investigaciones de carácter general tenderán a tomar en cuenta estos aspectos en sus análisis.

CONCLUSIONES

En este ensayo mi meta era, en un primer momento, exponer un bosquejo somero de la cultura maya, en una segunda instancia la intención era analizar

las propuestas de las expertas en esa civilización, citando sus descubrimientos vinculados con el área de las actividades femeninas, sus papeles sociales y las dinámicas de género, como colofón presento los datos en los que se basa mi hipótesis inicial en torno a la importancia de las mujeres mayas, así como los aspectos que explican su demérito y las bases sociales de la asimetría entre los géneros. De este modo, intento iniciar el análisis del debate que existe en torno a la condición femenina y las relaciones entre los géneros en la sociedad maya del Clásico y del Posclásico.

Los y las especialistas que han investigado estos temas han basado su trabajo tanto en las exploraciones arqueológicas, en las pinturas murales y en las decoraciones de las piezas cerámicas pintadas, en las fuentes documentales, en estudios iconográficos e investigaciones epigráficas (análisis de imágenes e inscripciones jeroglíficas) contenidas en diversos monolitos, como estelas, jambas, dinteles, altares, tableros y vasijas, así como en estudios diacrónicos que emplean analogías etnográficas.

Los investigadores de la cultura maya están de acuerdo en que en esa sociedad hubo mujeres que ejercieron importantes puestos políticos e incluso asumieron la autoridad suprema en varios centros urbanos, pese a que, en muchas ocasiones, ha resultado difícil identificar sus restos materiales, por ejemplo, el nombre de la reina roja, aunque ya se tienen algunas hipótesis con base en el estudio del ADN.

Se ha planteado que las mujeres de la elite intervinieron hábilmente en la edificación y el control de las alianzas y vínculos que beneficiaban a su grupo familiar y en la creación de situaciones ventajosas para ellas y sus descendientes. Se enfatiza su activa participación en el control y la transferencia hereditaria del poder político y su presencia, en una estructura de complementariedad, en ceremonias y rituales religiosos a lado de sus esposos.

Aunque hay mucha controversia sobre el carácter del poder político femenino de las mujeres nobles, en ocasiones, se sostiene que era real, en otras, se afirma que era únicamente simbólico. En todo caso, propongo que esto debió variar de acuerdo a las coyunturas políticas y a la dinámica de las fuerzas económicas en un momento dado y seguramente influyó asimismo el tipo y el grado de poder e influencia que detentara el grupo que las apoyaba en el papel que desempeñaran, así como las exigencias que aquel imponía sobre las mujeres como personajes públicos.

Varias son las expertas que creen que los hallazgos arqueológicos de la zona maya, la calidad de sus tumbas, las ajuares encontrados asociados a los entierros –anillos, ajorcas, orejeras, collares, brazaletes, diademas, pectorales, pendientes, cinturones, cetros, incensarios, malacates, agujas de hueso, vasijas, artefactos líticos, ofrendas de huesos de venado-, las representaciones en piedra, las figurillas cerámicas, las imágenes encontradas en las vasijas policromas, las representaciones femeninas en la pintura mural y diversas

inscripciones jeroglíficas contenidas en diversos monolitos, dinteles, altares y tableros, avalan sus aseveraciones de la importancia de las mujeres mayas. Empero, hay varias estudiosas que con base en el análisis de esos mismos contextos arqueológicos, realizan una lectura diferente que contradice esas afirmaciones optimistas.

Muchos y muchas arqueólogas plantean que en la cultura maya hubo poderosas diosas que sirvieron como modelos de comportamiento y ejemplos de conducta social a las mujeres y que éstas eran consideradas las representantes terrenales de las deidades celestiales, que los poderes asociados a su capacidad procreativa y su papel litúrgico en las celebraciones religiosas estimulaban la fecundidad de los cultivos y que su participación en los rituales domésticos constituyeron un campo por derecho propio, que las prácticas rituales y las festividades que realizaban las mujeres fueron consideradas indispensables y eran altamente valoradas.

Sin embargo, otra corriente de pensamiento sostenido por determinados mayistas considera que ese papel preponderante que alguna vez desempeñaron las mujeres en los ritos se deterioró considerablemente con las transformaciones políticas que enfatizaban el expansionismo basado en la conquistas bélicas y el sometimiento económico de las unidades políticas a las que podía extraerse tributo o que tenían un emplazamiento estratégico en el intercambio comercial.

Desde esta corriente de pensamiento se plantea que aunque las mujeres de la elite desempeñaron un rol muy activo participando solícitas en la creación, transformación y reproducción de las ideologías religiosas y las prácticas políticas de sus linajes y sus comunidades, asegurando con su intervención la sobrevivencia o creación de nuevas dinastías, sólo en muy pocas ocasiones, y sólo circunstancialmente, pudieron ocupar el más alto cargo político.

En el amplio panorama de las investigaciones sobre las mujeres mesoamericanas se señalan las múltiples fuentes de prestigio que tenían a su disposición en las comunidades prehispánicas y los principios en que se fundamentaba su importancia: el acceso al poder político, su papel como fundadoras de linajes y transmisoras del poder, el reconocimiento y valoración de sus roles maternos y conyugales, su identificación con los poderes de las deidades femeninas, su destacado papel en los rituales religiosos, su participación en la esfera intelectual y la relevancia de su producción económica; sin embargo, hay otras estudiosas que no ven el panorama tan halagador. Desde esta óptica se plantea que las mujeres tuvieron menos acceso a los recursos materiales y al capital cultural, inclusive al interior de sus propios grupos de clase. Que eran vistas como proveedoras de servicios y recursos indispensables, pero escasamente valoradas social, simbólica y

económicamente y que esto se reflejaba hasta en la calidad de su dieta y por lo tanto, en su salud.

Pese a que la mayoría de las estudiosas preocupadas por el análisis de la condición femenina en la sociedad maya consideran que las mujeres ocupaban una posición de relevancia social, que gozaban de una gran autonomía y privilegios, otras no mantienen una perspectiva tan optimista.

Considero que la polémica apenas se inicia. Y para que este debate resulte fructífero, planteo que las estudiosas de este tema deben hacer un esfuerzo serio por superar limitaciones relacionadas con su idioma natal, de manera que las expertas norteamericanas estén informadas de las exploraciones e investigaciones y la producción científica que se publica sólo en castellano, con el fin de que sus propuestas estén mejor documentadas y en un constante diálogo con sus colegas mexicanas. Asimismo, las arqueólogas mexicanas –españolas o latinoamericanas- debemos superar nuestra resistencia a leer textos editados en otras lenguas, con el propósito de integrar otras propuestas y ampliar nuestro panorama de estudio. Esto podría llevarse a cabo de manera expedita y económica a través de foros de discusión o en blogs creados ex profeso. Pongamos la comunicación virtual al servicio de la ciencia, al avance de las discusiones y al debate académico.

BIBLIOGRAFÍA

Ardren, Traci, “Women and Power in Monumental Classic Maya Art”, B.A. thesis, Sarasota, New College, 2000.

_____ (ed.), *Ancient Maya Women,* Walnut Creek, Altamira Press, 2002.

_____, “The unusual sculptures of Telantunich, Yucatan: Portals and the Concept of Masculinity in Ancient Maya Thought”, November 2, 2002, Symposium *Archaeology, Astronomy, and Texts from the Northern Maya Lowlands*, Cambridge Archaeological Journal 16, Cambridge University Press, 2006, pp. 7-25.
http://stonecenter.tulane.edu/html/MayaSymp/Arden.htm

Barba, Beatriz, “The *Popol Vuh* and the Decline of Maya Women’s Status”, en Lowell Gustafson y Amelia Trevelyan (eds.), *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Westport, Bergin and Garvey, 2002, pp. 191-228.

_____, “La abuela quiché”, ponencia presentada en el Simposio *Estudios de género en el México antiguo* en 53 ICA, julio, 2009.

Benavides, Antonio, “Las mujeres mayas de ayer”, *Arqueología Mexicana,* Vol. V, Núm. 29, 1998, pp. 34-41.

_____, “Las mujeres mayas prehispánicas”, en María Rodríguez-Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, pp. 113-136.

Bernal, Guillermo, “Cuevas y pinturas rupestres mayas,” *Arqueología Mexicana,* Vol. XVI, Núm. 93, septiembre-octubre, 2008, pp. 35-40.

Berrocal, Lizbet Margarita, “Género y poder en las figurillas de Yaxchilán, Chiapas. Un estudio comparativo”, en Miriam López Hernández y María J. Rodríguez-Shadow, *Género y sexualidad en el México antiguo*, Puebla, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011.

Bruhns, Karen y Karen Stothert, *Women in Ancient America*, Norman, University of Oklahoma Press, 1999.

Cohen, Mark, *et al.*, “Archaeology and Osteology of the Sipu Site”, en Stephen Wittington y D. Reed (eds.), *Bones of the Maya,* Washington, Smithsonian Institution Press, 1997, pp. 78-88.

Gallegos, Miriam Judith, “Mil años haciendo pozol. Actividades y posición de la mujer indígena de Tabasco,” ponencia presentada en el III *Encuentro de la participación de la mujer en la Ciencia*, internet, 2006a. http://www.cio.mx/3_enc_mujer/files/orales/Extensos/Ponencia%208.doc

_____, internet, 2006b.
http://www.tabascohoy.com.mx/nota.php?id_nota=100069

García, Rocío, “La representación de la edad en la escultura maya monumental desde una perspectiva de género” ponencia presentada en el Simposio *Estudios de género en el México antiguo* en 53 ICA, julio, 2009.

Garza, Silvia, *La mujer mesoamericana,* México, Planeta, 1991.

Gerry, John y Meredith Chesson, “Classic Maya Diet and Gender Relationships”, en Moira Donald y Linda Hurcombe (eds.), *Gender and Material Culture in Archaeological Perspective,* Houndmills, Macmillan Press, 2000, pp. 250-264.

González Licón, Ernesto, “Análisis de la desigualdad social de los habitantes de Chac Mool, a través del tiempo”, en Lourdes Márquez, Patricia Hernández y Ernesto González Licón (compls*.)*, *La población maya costera de Chac Mool. Análisis biocultural y dinámica demográfica en el Clásico Terminal y Posclásico,* México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, pp. 47-80.

Guenter, Stanley y David Freidel, “Warriors and Rulers: Royal Women of the Classic Maya”, en Carolyn Bretell y Carolyn Sargent (eds.), *Gender in Crosscultural Perspectives,* New Jersey, Prentice Hall, 2005, pp. 74-80.

Guerrero Orozco, Ana María, “Análisis iconográfico y epigráfico de los títulos de las señoras de Yaxchilán”, en Miriam López Hernández y María J. Rodríguez-Shadow, *Género y sexualidad en el México antiguo*, Puebla, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011, pp. 217-228.

Gustafson, Lowell y Amelia Trevelyan (eds.), *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Westport, Bergin and Garvey, 2002.

Hernández Álvarez, Héctor, “La arqueología feminista y la investigación maya”, tesis de licenciatura en Arqueología, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 2002.

_____ y Leydi Puc Tejero, “Identidad de género en las representaciones humanas de Chichén Itzá”, en Miriam López Hernández y María J. Rodríguez-Shadow, *Género y sexualidad en el México antiguo*, Puebla, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011.

Hernández, Patricia y Lourdes Márquez, “Fecundidad y sobrevivencia: Perfil paleodemográfico de la población maya prehispánica de Chac Mool, Quintana Roo”, en Lourdes Márquez, Patricia Hernández y Ernesto González Licón (compls.), *La población maya costera en Chac Mool. Análisis biocultural y dinámica demográfica en el Clásico Terminal y Posclásico,* México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, pp. 81-111.

Joyce, Rosemary, “A Precolumbian Gaze: Male Sexuality among the Ancient Maya”, en Robert Schmitdt y Barbara Voss (eds.), *Archaeologies of Sexuality*, London, Routledge, 2000a, pp. 263-283.

_____, *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica,* Austin, University of Texas Press, 2000b.

_____, “Negotiating Sex and Gender in Classic Maya Society”, en Klein, Cecelia (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001.

_____, “Desiring Women: Classic Maya Sexualities”, en Lowell Gustafson y Amelia Trevelyan (eds.), *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Westport, Bergin and Garvey, 2002, pp. 329-344.

Klein, Cecelia (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001.

Kubler, George, “Studies in Classic Maya Iconography”, *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences,* New Haven, Connecticut Academy of Arts and Sciences, Núm. 18, 1969.

López Hernández, Miriam, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, *en prensa*.

Marcus, Joyce, *Emblem and State in the Classical Maya Lowlands*, Washington, Dumbarton Oaks, 1976.

_____, *Mesoamerican Writing System, Propaganda, Myth and History in Four Ancient Civilizations*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

Márquez, Lourdes y Patricia Hernández, “Los mayas prehispánicos. Balance de salud y nutrición en grupos del Clásico y el Posclásico”, en Lourdes Márquez y Patricia Hernández (eds.), *Salud y Sociedad en el México Prehispánico y Colonial,* México*,* Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, pp. 73-102.

Molloy, John y William Rathje, “Sexplotaition among the Late Classic Maya”, en Norman Hammond (ed.), *Mesoamerican Archaeology, New Approaches*, London, Duckworth, 1974, pp. 431-444.

Moya Honores, Pía, “La representación material de los roles femeninos y las relaciones de género en las figurillas de la isla de Jaina,” tesis de maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006.

Muñoz, María Teresa y José Carlos Castañeda, “Aproximaciones al estudio del culto fálico en dos civilizaciones: Mesoamérica y el Egipto Antiguo”, *Arqueología,* Núm. 36, diciembre, 2007, pp. 107-223.

Nash, June, “Preface”, en Traci Ardren (ed.), *Ancient Maya Women,* Walnut Creek, Altamira Press, 2002, pp. 9-16.

Pool, Marcos Noé y Héctor Hernández, “Las relaciones de género en un grupo doméstico de las planicies yucatecas”, en María J. Rodríguez-Shadow (compl.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006, pp. 137-170.

Proskouriakoff, Tatiana, “Portraits of Women in Maya Art”, en Samuel Lothrop, *et al.*, *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*, Cambridge, Harvard University Press, 1961.

Pyburn, Anne, “Ungendering the Maya”, en Anne Pyburn (ed.), *Ungendering Civilization,* New York, Routledge, 2004, pp. 217-233.

Rodríguez-Shadow, María J., *La mujer azteca,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

_____, “Un acercamiento a la Arqueología feminista, de género y de las mujeres”, *Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, Memoria*, Núm. 2, 2004, pp.167-191.

_____, “La condición femenina en la civilización maya y en la azteca”, en Asunción Lavrín (ed.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 777-796.

_____, “Las mujeres de la elite maya en el Clásico”, en Lourdes Herrera (compl.), *Estudios históricos sobre las mujeres en México,* Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006, pp. 19-31.

_____, “Las representaciones femeninas en el arte precolombino”, *Expresión Antropológica,* Núm. 30, mayo-agosto, 2007, pp. 17-25.

Schele, Linda y David Freidel, *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya,* New York, Morrow, 1990.

_____ y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art,* Forth Worth, Kimbell Art Museum, 1986.

Stone, Andrea, "Women in Ancient Mesoamerica", en Bella Vivante (ed.), *Women's Roles in Ancient Civilizations*, Westport, Greenwood Press, 1999, pp. 293-312.

_____ (compl.), *Heart of Creation: The Mesoamerican World and the Legacy of Linda Schele,* Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2002.

Taplin, J., "Masculinity and Power in the Ancient Mesoamerican Ballgame", internet, 2003, consultado el 20 de noviembre de 2010. http://www.focusanthro.org/archive/2002-2003/Taplin.pdf

Tate, Carolyn, "Writing on the face of the Moon, Women's Products, archetypes, and Power in Ancient Maya Civilization", en Tracy Sweely (ed.), *Manifesting Power Gender and the interpretation of Power in Archaeology,* London, Routledge, 1999, pp. 81-102.

Vail, Gabrielle y Andrea Stone, "Representations of Women in Postclassic and Colonial Maya Literature and Art", en Traci Ardren (ed.), *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, Altamira Press, 2002, pp. 203-228.

Wall, Marjorie y Susan Hill Gross, "Women of the Maya, Inca and Aztec", en Janet Donaldson (ed.), *Women in Latin America from Pre-Columbian Times to the 20th. Century,* St. Luis Park, Glenhurst Publication, 1985.

REPRESENTACIONES DE VIDA Y MUERTE EN TORNO A LA MENSTRUACIÓN ENTRE LOS MAYAS Y OTROS GRUPOS MESOAMERICANOS

Miriam López Hernández

INTRODUCCIÓN

Los mayas concebían que las mujeres y su sexualidad estaban vinculadas con la esfera femenina del cosmos, en donde también ubicaban a la Luna y a la Tierra, ésta última vista como la entidad que provee los mantenimientos para que los humanos vivan. Este ámbito femenino era señoreado por la diosa Madre quien regía la sexualidad, el tejido, la fertilidad de la tierra, las aguas y, en general, los ciclos vitales. Asimismo, concebían que lo femenino al poseer la fuerza creadora de la vida, a la par detentaba la fuerza que la destruye. De ahí, que en la mujer y especialmente en todo aquello relacionado con su fertilidad se viera no sólo una fuerza creadora sino también una fuerza destructora que dañaba o aniquilaba la vida.

En particular, la sangre menstrual ha poseído valores ambivalentes. Si bien la aptitud para procrear de las mujeres es indicada por ella y el fluido catamenial es considerado como una sustancia que posee una influencia poderosa sobre la vida; de igual manera, a la menstruación se le ha relacionado estrechamente con la muerte debido al desperdicio que mensualmente se lleva a cabo cuando no hay concepción. Asimismo, se piensa que la mujer perturba el cosmos cada mes, pues durante su periodo ella posee una peligrosa fuerza sobrenatural que contamina y daña tanto a lo animado como a lo inanimado.

En el presente artículo se abordarán las connotaciones que los mayas tenían sobre la menstruación. Igualmente, se expondrán concepciones de otros grupos mesoamericanos y de indígenas actuales. Dicha información busca mostrar este conjunto de ideas que se han construido desde épocas pretéritas y que persisten entre los grupos indígenas sobre la sexualidad femenina.

SEGREGACIÓN FEMENINA EN LOS RITUALES

Los mayas establecieron distintos rituales que acompañaban sus ciclos de vida. Estas ceremonias representaban la transición de un estado a otro, de una etapa o edad a otra diferente y a pertenecer a un nuevo grupo social. De forma

particular, la feminidad biológica determinó los espacios de participación de las mujeres, es decir, las ceremonias que debían de realizar así como en las que debían abstenerse. A los tres años a los niños les colocaban una cuenta blanca en la coronilla y a las niñas les colgaban una concha sobre el pubis (Landa, 2003:122). El trasfondo de esta práctica se explica en el hecho de que éstas no debían de ser removidas hasta la pubertad. De esta manera, puede pensarse que ellas eran símbolos relacionados con la sexualidad y por ello no se las quitaban hasta que estuvieran listos para transitar a la siguiente etapa.

Cuando los jóvenes cumplían una edad próxima a los 12 años tenía lugar el *Kaput sihil* ("nacer otra vez"). El día de la fiesta se reunían en un patio las niñas, separadas de los niños, a los jóvenes se les colocaba un paño blanco en la cabeza y pasaban delante del sacerdote, quien con un hueso los tocaba nueve veces en la frente y los ungía con "agua virgen"; esta acción significaba la muerte ritual de los jóvenes al asociar el hueso y el número nueve de los pisos del inframundo. Más tarde, les quitaban los paños blancos y la concha, y los ayudantes del sacerdote los golpeaban nueve veces con un manojo de flores. Aunque no se indica qué sucedía con las niñas durante la ceremonia, es claro que el rito era paralelo para ambos sexos pues terminaba en el corte de la concha y el paso a la adultez, además, se les dotaba de otro nombre y ya se consideraban listos para el matrimonio (Nájera, 2002:132; Landa, *op. cit*.:122). En este importante rito de pubertad confluyen diferentes símbolos de fertilidad como las flores, las conchas y el agua.

En esta misma construcción de espacios y tareas de acuerdo al género, se encuentra el pensamiento de que las mujeres debían ser marginadas de las fiestas religiosas, pues se consideraba que debido a su ciclo menstrual contaminarían las ceremonias. Para prepararse para los rituales, los hombres debían evitar no sólo el contacto sexual, sino cualquier tipo de contacto, incluso el visual con las mujeres, pues de no ser así no se lograría la purificación, principio del rito (Rivera, 1986:166).

A las ancianas se les permitía ser parte de las ceremonias debido a que ya había cesado su ciclo. En la ceremonia del año nuevo del día *muluc* se realizaban sacrificios de jóvenes, quienes se sangraban las orejas; pero además, para evitar que el año fuese aciago, debían hacer una fiesta con baile, el cual consistía en danzar con zancos altos, ofreciendo al mismo tiempo cabezas de pavos y "pan y bebidas de maíz", junto con perros de barro que traían "pan" en las espaldas, y eran las viejas las que los portaban (Landa, *op. cit*.:143).

Otra es la que refiere el mismo fraile (*ibid.*:144) acerca de los sacrificios del año nuevo del día *ix*, donde después del ritual convencional, conformado por oraciones, sacrificios, sahumerios y derramamientos de sangre al dios Zacacantun, bailaban las viejas "como solían". Una última ceremonia descrita también por este religioso, en la que participaba la mujer, era la del mes de

Yaxkin. La señala como una "fiesta general" en la que se invocaba a todos los dioses. La llamaban Olor Zab Kamyax. Untaban con un betún azul los instrumentos de "todos los oficios: desde [los] del sacerdote hasta los husos de las mujeres y los postes de las casas" (*ibid.*:180). Landa enfatiza que en ningún sacrificio o fiesta que se hiciera en el templo habrían de hallarse mujeres, salvo las viejas que habían de hacer sus bailes (*ibid.*:135).

Por lo anterior, debido a que la festividad llamada Ihcil Ix Chel no se celebraba en el templo, participaban mujeres jóvenes. Ésta era una fiesta a la diosa Ix Chel, en la cual concurrían los médicos y magos con sus mujeres; en casa de uno de ellos comenzaban el rito. Con estatuillas de la "diosa de la medicina" invocaban a los dioses de la medicina –Itzam Ná, Citbolontun y Ahau Chamahez–, y después proseguían con el ritual. En esta ceremonia, hombres por un lado y mujeres por el otro comían y bebían (*ibid.*:172).

Si bien el ciclo de la mujer era un impedimento para participar en las ceremonias religiosas, la esterilidad femenina podría constituir un medio por el cual serían repudiadas por la sociedad. Los ritos que propiciaban la fertilidad serán abordados a continuación.

BAJO LA LUNA, ENTRE FLORES

Entre los rituales que preparaban a la mujer para la vida fértil y la insertaban en el contexto de las mujeres reproductoras está el descrito en el *Libro de los Cantares de Dzitbalché* (1965:50-51) llamados Kay Nicté, "Canto de la flor", en el que se narra una ceremonia de jóvenes vírgenes que danzan desnudas bajo la protección de la luz de la Luna, astro que gobierna los ciclos vitales; bailan junto a una poza de agua dentro de la espesura del bosque escondidas de las miradas de extraños.

La bellísima Luna
se ha alzado sobre el bosque
va encendiéndose
en medio de los cielos
donde queda en suspenso
para alumbrar sobre
la tierra, todo el bosque.
Dulcemente viene el aire
y su perfume.
Ha llegado en medio
del cielo; resplandece
su luz sobre
todas las cosas. Hay
alegría en todo
buen hombre.
Hemos llegado adentro
del interior del bosque donde
nadie nos mirará
lo que hemos venido a hacer.

Hemos traído la flor de Plumeria
la flor de chucum, la flor
del jazmín canino […]
trajimos el copal, la rastrera cañita ziit,
así como la concha de la tortuga terrestre.
asimismo el nuevo polvo de calcita
dura y el nuevo
hilo de algodón para hilar; la nueva jícara
y el grande y fino pedernal;
la nueva pesa;
la nueva tarea de hilado;
el presente del pavo;
nuevo calzado,
todo nuevo,
inclusive las bandas que atan
nuestras cabelleras para
tocarnos con el nenúfar;
igualmente el zumbador
caracol y la anciana [maestra].
Ya, ya estamos en el corazón del bosque,
a orillas de la poza en la roca,
a esperar
que surja la bella
estrella que humea sobre
el bosque. Quitaos vuestras ropas, desatad
vuestras cabelleras;
quedaos como
llegasteis aquí
sobre el mundo,
vírgenes, mujeres mozas...

En el relato se aprecia que la Plumeria y las flores en general eran símbolos de la sexualidad, alegoría que retomaré más adelante. Las iniciadas llevan objetos para hilar, lo que alude a su condición femenina: tejedora y creadora. En el ritual visitan el lugar de los orígenes, de las gestaciones y de las germinaciones. Además, su desnudez simboliza ese estado primordial, virginal.

La Luna tiene un papel central en el rito debido a que está estrechamente vinculada con la menstruación y fertilidad de las mujeres, concepción que se desprende del hecho de que el periodo menstrual tiene una duración similar a la del astro. De esta manera, se considera que el cuerpo femenino es sensible a los ritmos del cosmos. Debe señalarse que las diosas mayas se identificaban con el cuerpo celeste. La Diosa I o Ix Chel con aspecto juvenil representaba la fase creciente y la Diosa O o Ix Chebel Yax y con aspecto senil, personificaba la fase lunar decreciente (Cruz, 2005:29). Asimismo, se observa la relación de ella con la menstruación pues a ambas se les nombra *ú* (*Diccionario Maya Cordemex*, 1980:896) (figs. 1, 2, 3).

En grupos actuales como los mochós de Chiapas, la Luna es un “signo distintivo” de la mujer, asimismo, la consideran con un aspecto dual: una joven

y una anciana, la "abuela". Al renacer cada mes surge como una joven y muere como una anciana (García-Ruiz y Petrich,1984:54-55).

Igualmente los mochós consideran que el astro lunar está en el centro de un pozo formado por el "rojo de las mujeres", por sus menstruaciones. *'Ahaw* es un término que significa tanto Luna como periodo lunar y menstruación. Asimismo, creen que la Luna necesita "recoger la sangre menstrual de las mujeres", que es su alimento (García-Ruiz y Petrich, *op. cit*.:53, 183, 260, 455). Es claro el vínculo de reciprocidad que existe entre la Luna y las mujeres, ella le otorga la fertilidad y ellas le devuelven dicho poder nutriéndola con su sangre menstrual (Nájera, 2000:33).

En este mismo grupo, cuando el astro está redondo hace que la savia de los árboles tenga menos "agua" y que el esperma masculino sea más compacto y la mujer tenga más probabilidades de embarazo. De igual manera, los tzotziles piensan que la fertilidad de la mujer depende de las fases de la Luna, así buscan para embarazar a sus mujeres tener relaciones cuando La Luna está llena (*ibid*.:33)

Entre los antiguos nahuas la raíz *metztli* "Luna" forma parte de los términos dados al flujo menstrual. Dicha vinculación del ciclo menstrual con la Luna se incluye en la concepción actual de los nahuas de Xolotla,[1] quienes consideran que cuando hay Luna llena o recia, *chicahuac metztli*, las menstruantes sangran poco; al contrario, cuando hay Luna nueva o tierna, *celec metztli*, las mujeres tienen flujos menstruales abundantes.

Entre los mitos que explican el origen de las menstruaciones existen los que las vinculan con la Luna. Los k'ekchíes narran cómo el Sol raptó a la Luna y el padre de ella mandó al Aire para que los asesinara; el Sol se salvó debido a que se escondió en un caparazón de tortuga, pero ella fue despedazada. El astro solar pidió a la libélula ayuda para buscar a su pareja, pero sólo encontró restos del cuerpo, faltaba su sangre, la cual encontró bajo siete capas de tierra y "por eso en la tierra quedó que las mujeres vieran cada mes la menstruación" (*Tradiciones orales*, 1977).

Los huaves de San Mateo del Mar cuentan que en el pasado un joven subió a la Luna "tierna" y la desfloró. El brote de sangre consecuencia de ese acto dio origen a las menstruaciones de las mujeres y el joven recibió como castigo por ello, el ser transformado en conejo. Ahora se dice que el conejo muerde a la Luna y la hace sangrar (Lupo, 1991:231).

Respecto a las flores como símbolo de la sexualidad, en la Colonia, los tzeltales le llamaban al periodo femenino *k'un 'isim*, que significa "menstruación, flores" (Laughlin y Haviland, 1988:237) y los cakchiqueles la nombraban *iq yabil*, "flor de la mujer, su costumbre" (Coto, 1983:235). Igualmente en el maya yucateco se emplea la palabra *hula* para referirse a la

[1] Toda la información relativa a esta comunidad en el presente artículo fue recogida por la autora durante 2010.

menstruación, que también significa “flor” (*Diccionario Maya Cordemex*, *op. cit*.:242).

Estos vocablos expresan un sentido de fertilidad y renovación, así como de apertura. Mediante la primera menstruación las chicas “abren” sus vaginas, ya que cada mes se descarga algo a través de esa abertura corporal. La “flor roja” es el presagio de la transformación de una niña a una mujer en potencia (Nájera, *op. cit.*:30).

El *Códice Magliabechian*o (1983:lám. 61v) nos proporciona un relato que vincula el inicio de las menstruaciones con las flores:

> … que este Quetzalcoatl estando lavándose tocando con sus manos el miembro viril, echó de sí la simiente y la arrojó encima de una piedra y allí nació el murciélago al cual enviaron los dioses que mordiese a una diosa que ellos llaman Suchiquetzal que quiere decir rosa y le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femineo y que estando ella durmiendo lo cortó y lo trajo delante de los dioses y lo lavaron y del agua que de ello derramaron salieron rosas que no huelen bien y después el mismo murciélago llevó aquella rosa al Mictlantecuhtli y allá lo lavó otra vez y del agua que de ello salió, salieron rosas olorosas que ellos llaman suchiles, por derivación de esta diosa que ellos llaman Suchiquetzal y así tienen que las rosas olorosas vinieron del otro mundo de casa de este ídolo que ellos llaman Mictlantecuhtli y las que no huelen dicen que son nacidas desde el principio en esta tierra.[2]

Los totonacos poblanos tienen un mito en el que se explica por qué la Luna es responsable de enviar las reglas a las mujeres. “Cuenta el mito que durante su lucha contra el Sol, antes que éste ascendiera al cielo, la Luna se apoderaba de las flores que el Sol depositaba sobre su altar como ofrenda, y las arrojaba al suelo; esas flores son las reglas de las mujeres” (Ichon, 1973:108). También entre los totonacos “los dioses han autorizado a la Luna después de su derrota a descender a la Tierra una vez al mes para ver a sus mujeres: es cuando éstas tienen sus reglas” (*ibid*.:109).

SANGRE FERTILIZADORA

En el *Popol Vuh* (2005, segunda parte, cap. I:50-51, cap. III:58-59) se narra que Ixquic, “la de la sangre”, desobedeció a la prohibición de los señores del Xibalbá de comer del fruto de un árbol del que colgaba la cabeza de Hun Hunahpú. Al acercarse al árbol, la cabeza le pide que extienda la mano derecha. En ese momento, la cabeza lanzó un chisguete de saliva que cayó en la palma de la mano de Ixquic. Con este acto quedó embarazada.

La doncella quien era hija de uno de los señores del Xibalbá, Cuchumaquic, “el que causa los derrames de sangre a los hombres”, es mandada sacrificar por los señores del inframundo debido a que los había agraviado con su embarazo. Ixquic convence a los búhos encargados de

[2] Michel Graulich (1990:205) fue el primero en considerar este relato como el inicio de las menstruaciones.

sacrificarla de llevar en lugar de su corazón, la savia de un árbol que era roja y podía simular la sangre. “Recoged el producto de este árbol, dijo la doncella. El jugo rojo brotó del árbol, cayó en la jícara y en seguida se hizo una bola resplandeciente que tomó la forma de un corazón… Semejante a la sangre brotaba la savia del árbol” (*ibid*., cap. III:61).

Se ha interpretado que los señores del inframundo como fuerzas de muerte y oscuridad quieren acabar con Ixquic pues ella encarna la energía de vida (Nájera, 1987:50). En el relato existen varios elementos que deseo destacar. Primeramente, el nombre de la doncella, “la de la sangre”, indica el potencial fertilizador que tenía la joven. Además, su virginidad señala su latente fecundidad. Al quedar embarazada con la saliva del fruto de un árbol (la cabeza de Hun Hunahpú), observo la equiparación que los mayas hacían de la saliva con el semen y la identificación de Ixquic con la Tierra y como diosa Madre pues es ella quien engendra al Sol y a la Luna. Por lo anterior, la doncella es vinculada con la fuerza generadora del cosmos.

En esta narración destaca la cualidad fertilizadora que se daba a la sangre femenina. Sin embargo, en los bajorrelieves y en los mitos advierto que también la sangre masculina, proveniente de los órganos sexuales, era empleada para propiciar la fecundación.

En las prácticas de autosacrificio realizadas entre los mayas es más frecuente encontrar a las mujeres realizándose el sacrificio lingual, mientras que los hombres aparecen sangrándose el pene (Miller y Martin, 2004:106) (fig. 4). En este caso, es probable que la lengua también se vea como un elemento fálico, de ahí que ellas se presenten autosacrificándose de un modo análogo al de sus contrapartes masculinas. Otro dato destacable es que la palabra *ak* significaba tanto lengua como clítoris, órgano eréctil femenino, entre los antiguos mayas (Amrhein, 2001:68).

Al pensarse que la sangre que salía de la herida del pene era también poseedora de la potencia fecundadora, considero permite afirmar que el derramamiento de sangre peniana era una forma simbólica de imitar la menstruación femenina en su connotación fertilizadora.

En mitos del centro de México también se destaca la naturaleza creadora de la sangre. En la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VII:149) se narra que Ehecatl descendió al Mictlan para pedirle a Mictlantecuhtli ceniza de muertos para hacer hombres, este último sólo le entregó un hueso largo y un poco de ceniza. Pero se arrepintió y lo siguió para quitarle el hueso. En su huida, a Ehecatl se le cayó el hueso y se rompió. Ehecatl trajo el hueso y la ceniza a un *apaztli* [lebrillo], convocó a los otros dioses para la creación del primer hombre, todos juntos se sacrificaron las lenguas y así los crearon.

Otra narración señala que Quetzalcoatl fue al Mictlan a pedirle los huesos preciosos que guardaba allí Mictlantecuhtli. Después de varias pruebas, Quetzalcoatl los tomó y en el momento de su partida, Mictlantecuhtli pidió que

cavaran un hoyo para que allí se tropezara, Quetzalcoatl cayó y tiró los huesos preciosos. Luego se reincorporó, juntó los huesos y los llevó a Tamoanchan. Cuando llegó allá, los molió la diosa Quilaztli y los puso en un lebrillo de chalchihuite. Entonces, Quetzalcoatl se sangró el pene sobre el lebrillo e hicieron penitencia todos los dioses y así nacieron los hombres (*Leyenda de los Soles*, 2002:179-181).

La oblación lingual o penial es elemento fundamental para dar vida a los hombres a través de los huesos. Dicho acto creador y fertilizador es clave en las estelas mayas y en los mitos nahuas. Esta práctica en los dioses posee la función procreadora.

Por último, también la sangre permite el crecimiento de la vegetación. En los mitos la diosa Madre, la Tierra, era vista como un ser que clamaba por sangre humana para poder proporcionar las cosechas y su cuerpo era la suprema matriz de la que surgiría el mundo. Entre los antiguos nahuas, esta diosa lleva el nombre de Tlaltecuhtli. En la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VII:153) se narra que de los cabellos de la diosa se crearon "los árboles, flores y hierbas, de su piel la hierba muy menuda y florecillas, de sus ojos pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de su boca ríos y cavernas grandes, de su nariz valles de montañas, de sus hombros montañas".

Igualmente Ixquic, "la de la sangre", en su connotación de diosa telúrica era asociada con la fertilidad de los campos. Como la tierra para la siembra, ella queda preñada por el fruto de un árbol (la cabeza de Hun Hunahpú), además, su corazón es sustituido por la savia roja de un árbol. Ella tiene características de suprema matriz pues da a luz los mantenimientos y también al Sol y a la Luna que permiten la continuidad de los ciclos vegetales.

CONNOTACIONES RELACIONADAS CON LA MUERTE

Me he ocupado ya del hecho de que la feminidad biológica determinaba la participación de las mayas en sociedad, abordé las significaciones de la sangre menstrual vinculadas con la vida, igualmente, describí el poder fertilizador de la sangre. A continuación expondré las concepciones de muerte que se atribuyen al fluido femenino primero desde la lengua y luego con algunos ejemplos.

En lengua maya encontramos términos aplicados a la menstruación que cargan una significación negativa. *Ilmah* es una palabra que se emplea tanto para "menstruación" como para "relaciones sexuales ilícitas"; o bien, *k'asal*, cuya raíz, *k'as*, significa "ruin, feo, malo, fea cosa" (*Diccionario Maya Cordemex*, 1980:268). Igualmente se le nombra *u 'la k 'ik'*, es decir, sangre que enferma (*ibid*.:398, 900).

Los tzeltales ocupan los términos *yl* ("padecer, ver o penar con tormentos") e *ylo* ("asqueroso") en los vocablos que refieren a la sangre femenina: *ylomaghel* "menstruo de mujer" o *ylomaghon* "venirle la regla" (Ara,

1986:310). En tanto, los tzotziles la nombran *chameli* que proviene de *cham* "morir" (Laughlin, 1975:109).

En k'ekchí una de las palabras utilizadas es *puch'uc*, que podría traducirse como "la que tiene que ser lavada" (de *puch* "lávalo") (Haeserijn, 1979:265). Este último término quizá esté indicando una connotación de suciedad o impureza.

En tanto, los antiguos nahuas utilizaban las palabras *ciuacocolli* y *cihuah incocoliz* que provienen de *cihuatl* "mujer" y *cocolli* "enfermedad" (Siméon, 2002:112). Los tojolabales al igual que los nahuas prehispánicos consideran la menstruación como una enfermedad, el término que utilizan es *niwak chamel*, que podría traducirse como "adulto-enfermedad" (Lenkersdorf, 1979, I:87).

Entre los otomíes a la sangre menstrual se le llama "sangre del diablo", debido a la concepción de la vagina como devoradora, destructora de la identidad, de la "piel", es decir, del hombre (Galinier, 1990:518).

El periodo menstrual al ser considerado como un estado de impureza y contaminante induce a pensar que la mujer en esta condición es portadora de fuerzas negativas. El temor del varón ante esta sangre incomprensible ha provocado que se creen distintas construcciones culturales en torno a ella. De esta manera, debemos entenderlas como: simbólicas, arbitrarias, contextualizadas y potencialmente multivalentes.

La mujer menstruante posee una carga excesiva de energía, de calor, una fuerza simbólica y mágica que la convierte en un ser peligroso, la proximidad con esa fuerza perjudica a los elementos a su alrededor (Cazeneuve, 1971:84-85). Paralelamente es un ser impuro, debido a que la sangre que desecha mensualmente se considera sucia. Asimismo, el desperdicio de dicha sangre es asociado con la muerte, pues la menstruación representa la ausencia de feto, ausencia de vida. Además, simboliza el peligro de la no continuidad del grupo.

El riesgo que significaba para los demás se debía a que los cambios orgánicos que tenía en su cuerpo provocaban la pérdida del equilibrio, pues se encontraba en una condición de exceso de calor. De ellas partía una fuerza nociva que afectaba tanto a plantas como a seres humanos.

El *Popol Vuh* (2005, segunda parte, cap. VIII:79) relata que en su recorrido al Xibalbá, los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué tenían que cruzar "un río de podre y por un río de sangre, donde debían de ser destruidos según pensaban los de Xibalbá; pero no los tocaron con sus pies, sino que los atravesaron sobre sus cerbatanas". Llama la atención que los hermanos decidieron no tocar las aguas y con ello salvaron su vida. No es insensato pensar que estos ríos eran de menstruo debido al vínculo que los mayas establecían entre este fluido y la muerte.

En grupos actuales como los mochós de Chiapas permanece este pensamiento. Ellos conciben a las mujeres menstruantes como impuras y

pueden “cortar” o “contaminar” el proceso de crecimiento en los campos de cultivo. Se les pide que se abstengan de limpiar los granos de las mazorcas, porque si lo hacen serán escasos; igualmente, se les prohíbe entrar en un campo de frijoles pues su condición provocará que se sequen (Petrich, 1985:130-131). Por su parte, los tzeltales las consideran con una fuerza calorífica superior que provocará que la fruta verde nunca madure (Hermitte, 1992:59).

En este mismo grupo también piensan que su fuerza daña a los niños, específicamente, su proceso de crecimiento. Después de haber estado un infante en contacto con una mujer con regla, lo colocaban en el suelo en el umbral de la casa y pasaba la mujer que lo dañó encima de él tres veces para curarlo. Igualmente para contrarrestar el mal, se le hace el signo de la cruz sobre los codos del pequeño (*idem*). Es probable que los codos se pensaran, como entre los antiguos nahuas, centros anímicos menores y por ello serían vulnerables a los ataques exteriores debido a que concentran la fuerza vital del individuo (López Austin, 1996 [1980], I:217).

Cabe señalar que entre los nahuas prehispánicos si se visitaba a mujeres que acababan de dar a luz, los visitantes untaban con cenizas las coyunturas de sus niños con el fin de protegerlos de las emanaciones nocivas de las parturientas. Si no hacían esto les crujirían desde ese día en adelante. Al parecer la ceniza protegía del calor (Sahagún, 1969:73, 191).

Igualmente, en indígenas contemporáneos, las menstruantes pueden perjudicar a niños ya mayores, a las recién paridas y embarazadas. Su sola presencia provoca en los recién nacidos diarrea y les sangra el ombligo; los niños mayores también sufren diarrea con pujos o sin ellos, fiebre, vómito, sobresaltos durante el sueño, y una de las aberturas palpebrales es más chica que la otra; la mujer sufre prolongación de los trabajos de parto (López Austin, *op. cit*., I:298).

Por otra parte, tenemos las creencias de peligro de la mujer catamenial a los varones, por ello, en muchos grupos se les pide que guarden abstinencia sexual, de lo contrario sufrirán distintas consecuencias. Entre los nahuas prehispánicos se creía que el varón enfermaría por tener relaciones sexuales con ellas (Hernández, 1959, Vol. I, *Historia de las plantas*, lib. IX, cap.XXXI:382).[3]

En grupos nahuas actuales como entre los de Xolotla, la sangre menstrual y de la recién parida puede provocar una enfermedad peligrosa que si no se le atiende lleva a la muerte. A este padecimiento se le conoce como quemada. El contagio es por dos causas. La primera sería la falta de higiene personal de la mujer y de su entorno, y provocaría la enfermedad a su esposo

[3] López de Gómara (1922, tomo II, cap. CCV:217), hablando de Nicaragua, sostenía que: “no duermen con ellas estando con su costumbre”.

e hijos. La segunda causa corresponde con no haber cumplido con el periodo de abstinencia durante el puerperio y haber tenido relaciones sexuales con su esposo. En este caso, el esposo es el principal afectado. Esto parece ser por la concepción que se tiene de la sangre en ambos casos, sangre de desecho. El olor de dicha sangre se llama *xoquía*.[4] El quemado se hincha, su cara está negra y también tiene manchas en ella.

En tanto, los lacandones no tienen relaciones sexuales con sus mujeres en los días en que renuevan sus incensarios e incluso duermen en una casa de hombres (Marion, 1991:254). A su vez, los tzotziles suponen que relacionarse sexualmente con ellas en estos días provoca calambres (Laughlin, 1975:59). En tanto, entre los huaves, aunque no están prohibidas las relaciones, prefieren abstenerse pues se cree que la blenorragia se contrae por la unión con una menstruante (Rita, 1979:269). Por último, los zoque-popolocas consideran que una de las causas del aborto es la relación sexual durante la menstruación (Báez-Jorge, 1970:53).

Paralelamente, existe la prohibición de cocinar a mujeres menstruantes.[5] En el siglo XVI, Las Casas (1967, tomo II:359) señala que "ninguna persona gusta de lo que ellas traen". Otro dato nos indica que los nobles nahuas tenían miedo a ser envenenados o hechizados a través de los alimentos por ello se les exhortaba a que no comieran ni bebieran lo que proviniera de manos de mujeres, especialmente de las malvadas (*ciuatlaueliloc*), las *auianime*, de las que se debía particularmente "vivir con miedo" (*mauhcanemi*), y de las mujeres, en general.[6] Se decía que aquéllas podían mezclar en los alimentos pociones que provocaban en el hombre un deseo carnal excesivo, el cual lo conducía a la enfermedad, incluso la muerte (*Florentine Codex*, 1976, lib. VI, cap. XXII:121, 125; Hernández, 1986, lib. I, cap. XVII:85).

Aunque en este último registro no se menciona a las menstruantes, contamos con otros datos que señalan que las mujeres daban su menstruo en comida o bebida a sus maridos para hacerse amar y evitar la violencia doméstica. Aquí se da cuenta de una manipulación de la sangre menstrual en beneficio de las mismas mujeres (*Códice Carolino*, 1967, núm. 116:45).

Entre los nahuas de Xolotla, un remedio similar es utilizado contra los esposos violentos, pues en la comida se les pone menstruo para calmarlos.

---

[4] Del náhuatl *xoquializtli*, olor fétido, sofocante, hedor (Siméon, 2002:780).

[5] De igual manera, se creía que las embarazadas causaban trastornos similares. Entre los antiguos nahuas, el pulque servido por los esposos de las mujeres preñadas no embriagaba. Del estado o condición de la mujer también participa el esposo por haber estado en contacto con sus emanaciones (Sahagún, 1969:139). En este mismo sentido, se pensaba que un hombre al tocar las piedras del fogón, lugar por excelencia femenino, se le amortecería el pie y por ello, caería rápidamente en manos de sus enemigos (Sahagún, *op. cit.*: 73; 2002, tomo II, lib. V, apéndiz, cap. XI:462).

[6] La raíz o la flor machacada y tomada de la planta llamada *coatli xochitlanense* o *coanenepilli*, limpia a quienes hayan comido de los alimentos nocivos de las meretrices, evacuando el daño (Hernández, 1959, Vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XXI, cap. XXX:230).

Otro remedio también es poner en la cabecera de la cama, ropa manchada con sangre menstrual pues el olor de ella igualmente ayuda a evitar la violencia.

Ideas relacionadas tienen los huaves. Ellos explican que la sangre menstrual debilita al hombre, lo puede privar de su fuerza viril, física y moral. Para ello puede mezclarse con las bebidas, o usarse ensuciando un trozo de tela que se pondrá sobre la cara del hombre mientras duerme (Rita, 1979:269). En esta lógica, sustancias negativamente valuadas como la sangre menstrual pueden ser manipuladas con fines positivos por aquellos que posean una potencia suficiente para revertir dicha valencia y hacerla positiva.

Sin embargo, la nocividad del líquido femenino toca su centro emisor y de ahí perturba todo lo relacionado con la sexualidad femenina. En otro nivel, el propio cuerpo femenino contagiado por ese perjuicio irradia todo su alrededor, convirtiéndose en un foco de peligro. Este poder especial de la sexualidad femenina la vemos en la siguiente narración.

Durante la guerra entre Tenochtitlan y Tlatelolco, cuando ya iban perdiendo éstos, enviaron Moquihuix y Teconal a mujeres desnudas: "se golpeaban sus vergüenzas", "se alzaron otras mujeres las naguas y les mostraron las nalgas a los mexicanos", "exprimiéndose la leche de sus pechos, la arrojaron a los mexicanos" (Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. XXXIV:318; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. XLV:392).[7]

Además de que podría entenderse como una ridiculización al ejército enemigo, podemos pensar que este pasaje también indica un último recurso al que acudieron los tlatelolcas, el cual consistió en hacer uso de la potencia (amenazante y peligrosa) del cuerpo y sexualidad femenil para derrotar al enemigo.[8]

Los nahuas de Xolotla piensan que si un varón tiene una herida y está junto a una mujer menstruante o embarazada, ésta se le va a infectar. Por otra parte, si una víbora te muerde, no debes de acercarte a una menstruante, promiscua o que viva en amasiato, de lo contrario no se curará la herida y podrás morir por ello. Entre los zoque-popolocas de Veracruz, si una preñada camina junto a un herido o lo ve, ello puede ser causa de que le dé "cangrena" (Báez-Jorge, 1970:53). Y si un hombre mordido por una víbora ve -o es visto- por una mujer preñada o menstruante morirá irremediablemente (*ibid*.:52).

Resulta importante señalar que muchas de las concepciones negativas en torno a las mujeres menstruantes son compartidas por las embarazadas.[9]

[7] Aunque corresponde a un diferente contexto cultural, tiempo y espacio, no podemos pasar por alto un acontecimiento que retoma Enrique Casas (1989:94) de Ploss, que va en el mismo sentido: en la guerra entre albaneses y montenegrinos, las mujeres de los primeros se ponían en primera fila y alzaban sus faldas con la creencia de cegar a sus enemigos.

[8] La utilización de prendas para cubrir el sexo femenino no sólo pudo tener fines pudorosos, sino que también pudo haber constituido un medio "para impedir que los efluvios peligrosos que del sexo [de la mujer] se desprenden alcancen a los demás" (Durkheim, en Casas, 1989:94).

[9] Al respecto *véase* López Hernández y Echeverría, 2011.

En este estado, igualmente se creía que la mujer poseía un calor excesivo, necesario para sustentar al ser de su vientre (*Códice Carolino*, 1967, núm. 140:51; López Austin, *op. cit.*, I:289-290).

Dicho calor podría provenir de la sangre materna que ya no se desechaba mensualmente una vez que la mujer quedaba encinta. La amenorrea indica el inicio del proceso de transformación de la sangre, en el curso de casi diez lunas, en un ser humano, que saldrá a la luz en un baño de sangre (Tibón, 1984:203).

Con estos ejemplos se observa cómo en distintas culturas y momentos históricos son comunes las imágenes de peligrosidad de la menstruación. Por ello las mujeres menstruantes estaban sometidas a una serie de exigencias impuestas por la comunidad debido a su estado. El miedo a la menstruación resulta de la estructura del pensamiento que, por un lado, obliga a considerar como idénticos el poder de la fertilidad y el poder destructor de la vida: y, por otro, hace participar todo aquello relacionado con la sexualidad de la mujer de esta fuerza destructora.

CONCLUSIONES

La ambivalencia que muestran las creencias entorno a la menstruación ha permitido que las mujeres sean consideradas a la vez benefactoras y perjudiciales para la comunidad. Esto determina en buena parte el lugar de ellas en las sociedades indígenas tanto prehispánicas como actuales. Asimismo, indican la percepción de los géneros y las relaciones que en la práctica sostienen.

Las diferencias biológicas son innegables entre los géneros, sin embargo, a partir de una diferencia se establece una relación de desigualdad y con ella todo el conjunto de valores y creencias, normas y prácticas, símbolos y representaciones acerca de lo femenino y lo masculino en las sociedades.

Para concluir, los grupos humanos al categorizar distintos aspectos de la sexualidad femenina como contaminantes y perjudiciales han relegado a las mujeres a ciertos espacios, pues ellas por ser biológicamente femeninas, buena parte de su vida se las ubica en una esfera de contaminación o daño para los demás, lo cual las deja fuera de ciertos ámbitos de acción en comparación con sus contrapartes masculinas y en consecuencia en un permanente estatus subordinado.

FIGURAS

Fig. 1 Diosa I (*Códice Dresde*, 1983:lám. 18c). Dibujo de Miriam López.

Fig. 2 Diosa O (*Códice Dresde*, 1983:lám. 39b). Dibujo de Miriam López.

Fig. 3 Detalle de diosa lunar en vasija cilíndrica.
Clásico Tardío, 500-800 d.C. American Museum of Natural History, New York.
Dibujo de Miriam López.

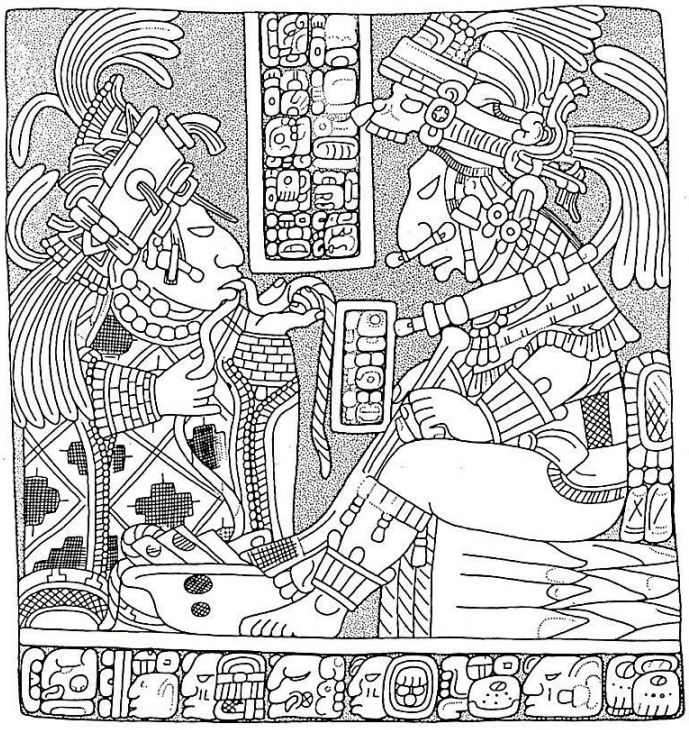

Fig. 4 Dintel 17, Yaxchilán, Chiapas.
Clásico Tardío, 770 d.C., Museo Británico, medidas: 69.2 X 76.2 cms.
Cortesía de Ian Graham, Peabody Museum, Harvard University.

BIBLIOGRAFÍA

Amrhein, Laura, “An Iconographic and Historic Analysis of Terminal Classic Maya Phallic Imagery”, tesis de doctorado, Richmond, Virginia Commonwealth University, 2001.

Ara, Domingo de, *Vocabulario de lengua Tzeldal según el orden de Copanabastla*, Mario Humberto Ruz (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fuentes para el estudio de la cultura maya, Núm. 4, 1986.

Alvarado Tezozomoc, Hernando, *Crónica Mexicana*, precedida del *Códice Ramírez*, manuscrito del siglo XVI intitulado: *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, anotada y con estudio cronológico de Manuel Orozco y Berra, México, Editorial Porrúa, 1987, pp. 223-712.

Báez-Jorge, Félix, “La vida sexual entre los zoque-popoluca de Soteapan, Veracruz”, *Anuario Antropológico,* Vol. I, 1970, pp. 48-64.

Casas Gaspar, Enrique, *El origen del pudor*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1989.

Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

Códice Carolino, Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina, presentación de Ángel María Garibay K, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 7, 1967, pp. 11-58.

Códice Dresde, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Códice Magliabechiano, edición facsimilar, introducción y comentario por Zelia Nuttall, Berkely, University of California Press, 1983.

Coto, Tomás de, *[Thesavrvs Verborv] Vocabulario de la lengua cakchiquel v[el] guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trabajo e erudición,* René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1983.

Cruz Cortés, Noemí, *Las señoras de la Luna*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2005.

Diccionario Maya Cordemex, Barrera Vásquez, Alfredo, *et al*., México, Ediciones Cordemex, 1980.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, tomo I, 2002.

Florentine Codex véase Sahagún, 1976.

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990.

García-Ruiz, Jesús F. y Perla Petrich, "La femme, la Lune, la fécondation chez les Mochô", *D'Objets et Mondes, La Reveu du Musée de l'Homme*, Núm. 23, Fasc. 1-2, 1984, pp. 41-56.

Graulich, Michel, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Colegio Universitario de Ediciones Istmo, 1990.

Haeserijn V., Esteban, *Diccionario k'ekchi'-español*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1979.

Hermitte, Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo,* México, Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del estado de Chiapas, 1992.

Hernández, Francisco, *Historia natural de Nueva España*, en *Obras completas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Vols. I-II, tomo II, 1959.

_____, *Antigüedades de la Nueva España*, Ascensión H. de León-Portilla, (ed.), Madrid, Historia 16, 1986.

Hystoyre du Mechique, en Rafael Tena (ed.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, pp. 113-166.

ICHON, Alain, *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, 1973.

Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.

Las Casas, fray Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, tomo II, 1967.

Laughlin, Robert M., *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*, Washington, Smithsonian Institution, 1975.

_____ y John B. Haviland, *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantan: with Gramatical Analysis and Historical Commentary*, Washington, Smithsonian Institution, Vol. I, Tzotzil-English, 1988.

Lenkersdorf, Carlos, *Diccionario tojolabal-español*, México, Editorial Nuestro Tiempo, Vol. I, 1979.

Leyenda de los Soles, en Rafael Tena (ed.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, pp. 167-206.

Libro de los Cantares de Dzitbalché, introducción y notas de Alfredo Barrera Vásquez, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1965.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Vol. I, 1996 [1980].

López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias*, Madrid, Espasa-Calpe, tomo II, 1922.

López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría García, "El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos", *Cuicuilco*, Núm. 50, enero-abril, 2011, pp. 159-184.

Lupo, Alessandro, "La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones

Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Astronomía, 1991, pp. 219-234.

Marion Singer, Marie-Odile, *Los hombres de la selva. Un estudio de tecnología cultural en medio selvático*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.

Miller, Mary y Simon Martin, *Courtly Art of the Ancient Maya,* New York, Thames and Hudson, 2004.

Nájera Coronado, Martha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1987.

_____, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

_____, "Rituales y hombres religiosos", en Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera (eds.), *Religión Maya*, Madrid, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 2, Editorial Trotta, 2002, pp. 115-138.

Petrich, Perla, *La alimentación mochó: acto y palabra (estudio etnolingüístico)*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas, 1985.

Popol Vuh, traducido del texto original con introducción y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Rita, Carla M., "Concepción y nacimiento", en Italo Signorini (ed.), *Los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1979, pp. 263-314.

Rivera Dorado, Miguel, *La religión maya*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Sahagún, fray Bernardino de, *Augurios y abusiones*, Alfredo López Austin (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969.

_____, *Florentine Codex*, Book 6, Rhetoric and Moral Philosophy, Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson (eds.), Santa Fe, The School of American Research and The University of Utah, Number 14, Part VII, 1976.

_____, *Historia general de las cosas de Nueva España,* Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, tomo II, 2002.

Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Josefina Oliva (trad.), México, Siglo XXI editores, 2002.

Tibón, Gutierre, *Los ritos mágicos y trágicos de la pubertad femenina*, México, Editorial Diana, 1984.

*Tradiciones orales, "*El Xule'e: Creencias populares sobre la etiología de las caries y el dolor dental en grupos indígenas kekchíes", *Guatemala Indígena*, Vol. XII, Núm. 1, 1977.

ACERCA DE LAS AUTORAS Y AUTORES

Rocío García Valgañón. Licenciada en Historia y doctoranda en Antropología de América por la Universidad Complutense de Madrid. Coordinadora de varios ciclos de conferencias del Museo de América de Madrid y autora de artículos y reseñas sobre cultura maya. Realizó estancias de investigación en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas y obtuvo diversas becas de la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Secretaría de Relaciones Exteriores de México. En la actualidad hace su tesis doctoral sobre el papel de las ancianas mayas prehispánicas a través de la iconografía desde una perspectiva de género. Correo electrónico: rociogv_@hotmail.com

Miriam Judith Gallegos Gómora. Licenciada en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestra en Restauración de monumentos y doctoranda en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora investigadora de tiempo completo del Centro INAH Tabasco. Es titular del "Proyecto Arqueológico Jonuta" y de "Mujeres Prehispánicas e Indígenas *yokot'an*". Ha publicado tres libros y diversos artículos científicos en México, España, Guatemala e Italia. Sus líneas de investigación son: la arqueología de género, etnoarqueología, y las figurillas de barro en el área maya. Correo electrónico: miriam_gallegos@inah.gob.mx

Marcos Noé Pool Cab. Profesor investigador de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Candidato a doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México, maestro en Antropología Social y licenciado en Ciencias Antropológicas en la especialidad de Arqueología por la Universidad Autónoma de Yucatán. En sus investigaciones arqueológicas ha abordado varios temas como son: estructura y organización social maya, descendencia y parentesco, política y poder, grupos domésticos, género, identidades y patrimonio arqueológico. Es autor de diversos artículos y capítulos de libros publicados tanto en México como en el extranjero. Su participación en eventos académicos abarca tanto México como España, Canadá, Chile y Guatemala. Actualmente la línea de investigación en la que trabaja es identidad y etnicidad en arqueología. Correo electrónico: poolcab@hotmail.com; marcos.pool@uady.mx

Héctor Hernández Álvarez. Licenciado en Ciencias Antropológicas en la especialidad de Arqueología, maestro en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma de Yucatán, doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor investigador de Arqueología en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Tiene el cargo de coordinador de la licenciatura en Arqueología de la misma facultad y sus áreas de interés son la arqueología de género, la etnoarqueología, arqueología histórica, los grupos domésticos y la identidad de las comunidades mayas del norte de Yucatán. Correo electrónico: hhernandez@uady.mx

Gastón Medina Midence. Estudiante egresado de la licenciatura en Arqueología por la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Desarrolla su proyecto de tesis relacionado con la perspectiva de género en Arqueología y la agricultura maya prehispánica. Actualmente, colabora en un proyecto arqueológico en la periferia de Mérida para el Centro INAH-Yucatán. Correo electrónico: gamed_86@hotmail.com

Kathryn Josserand. Maestra en Antropología por Louisiana State University, doctora en Antropología por Tulane University. Fue profesora en el Departamento de Antropología de Florida State University y profesora visitante en la Universidad Iberoamericana, también en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y en el Instituto Nacional de Antropología e Historia en la ciudad de México. Dirigió investigaciones sobre lingüística y estudios arqueológicos en nuestro país. Organizó innumerables simposios, publicó artículos, reseñas y dirigió tesis. Entre sus escritos se encuentran *Maya Kings and Queens*, *Maya Kings and Maya Dynasties*, *Maya Kings and Warriors*, entre otros.

Julia A. Hendon. Obtuvo su BA por University of Pennsylvania, su MA y su PhD por Harvard University. Durante 30 años, ha estudiado las civilizaciones mesoamericanas, con especial énfasis en Honduras. Directora de la Facultad y profesora de Antropología y Arqueología en la Universidad de Gettysburg en Pennsylvania. Es experta en los temas relacionados con el comportamiento de los primates y los orígenes de la humanidad. Sus líneas de investigación son: la unidad doméstica y la arqueología de género, relaciones entre la unidad doméstica y el Estado en Mesoamérica. Ha organizado numerosos congresos nacionales e internacionales y publicado los resultados de sus investigaciones en artículos y libros, tanto en inglés como en español.

Beatriz Barba Ahuatzin. Doctora en Antropología y profesora de Investigación Científica Emérita del Instituto Nacional de Antropología e Historia, adscrita a la

Dirección de Etnología y Antropología Social. Catedrática de base en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Fundadora de la Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas entre muchas otras instituciones que han otorgado relevancia a los estudiosos de esta disciplina. Por su brillante desempeño en la docencia y la investigación científica ha recibido numerosos premios nacionales e internacionales. Recibió el homenaje de la comunidad científica del Instituto Nacional de Antropología e Historia por sus amplios aportes a las Ciencias Antropológicas. Correo electrónico: bbarba.deas@inah.gob.mx

María J. Rodríguez-Shadow. Licenciada en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestra en estudios sobre Estados Unidos por la Universidad de las Américas-Puebla, doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional Autónoma de México, investigadora en la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado los libros: *La mujer azteca, Identidad femenina, etnicidad y trabajo en Nuevo México, El pueblo del Señor: fiestas y peregrinaciones del santuario de Chalma; El Estado azteca, Las mujeres en Mesoamérica prehispánica, Género y sexualidad en el México antiguo.* Correo electrónico: davecita@hotmail.com

Miriam López Hernández. Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México, licenciada en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestra en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y doctoranda en el mismo Instituto. Entre sus publicaciones se encuentran: *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, *Letras femeninas en el periodismo mexicano*, *De mujeres y diosas aztecas*, *Género y sexualidad en el México antiguo*. Sus líneas de investigación son la condición de las mujeres, las relaciones de género y la sexualidad en época prehispánica. Correo electrónico: mirlop@yahoo.com

CEAM

CENTRO DE ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA DE LA MUJER

www.ceam.mx